Rok IV. Za sierpień i wrzesień 1914. Zeszyt 8. i 9.

MIESIĘCZNIK
KATECHETYCZNY i WYCHOWAWCZY

wychodzi

w pierwszej połowie każdego miesiąca.

Przedpłata wynosi:

w Austryi rocznie . . . 7·— kor.
półrocznie . . 3·50 „
w Rosyi rocznie . . . 3·60 rb.
w Niemczech „ . . 7·— mk,
w Ameryce „ . . 2·— dol.
w innych krajach rocznie 9·— frk.

Nr. pojedynczy kosztuje 1 K.

Ceny ogłoszeń:

jednołamowych na okładce 20 hal. wiersz petitowy; na ostatnich stronach zeszytu 30 hal. za wiersz petitowy.

Adres redakcyi i administracyi:

Lwów, ul. Sykstuska l. 64.

LWÓW — 1914.
Z drukarni Józefa Chęcińskiego. ul. Leona Sapiehy l. 77. Telefon 1183.

Lektura młodzieży.

Referat wygłoszony na Kursie katechetycznym w Krakowie dnia 12. listopada 1913 r.

(Dokończenie)

Przy omawianiu powieści, polecam na lekturę domową z powieści historycznych: Niemcewicza „Jana z Tenczyna“, Bernatowicza „Pojatę“, Rzewuskiego „Listopad“, Kraszewskiego „Starą baśń“ i inne z tego cyklu; Kaczkowskiego „Anuncyatę“, „Sodalis Marianus“ „Powieści Nieczujowskie“, „Olbrachtowych rycerzy“; Sienkiewicza „Trylogię“, „Krzyżaków“, „Na polu chwały“, Krechowieckiego „Veto“, „Fiat lux“, „O tron“; z powieści zaś obyczajowych: Korzeniowskiego „Kollokacyę“, „Wędrówki oryginała“, „Krewnych“, Kraszewskiego „Chatę za wsią“, „Powieść bez tytułu“, „Bożą czeladkę“, „Morituri“, „Resurecturi“, „Budnika“, „Ostapa Bodnarczuka“, „Jarynę“, Orzeszkowej „Nad Niemnem“, „Dwa bieguny“, „Australczyka“, „Meira Ezofowicza“ i inne, Rodziewiczówny „Dewajtys“, „Szary Proch“, „Klejnot“, Prusa „Placówkę“, „Lalkę“, „Emancypantki“, Sienkiewicza „Bez dogmatu“, „Rodzinę Połanieckich“, „Wiry“, nadto powieści: Łozińskiego, Junoszy, Dygasińskiego, Gomulickiego, Jeske-Choińskiego, Gawalewicza.

Omawiając nowelę — polecam nowele Sienkiewicza, Prusa, Orzeszkowej, Rodziewiczówny, Konopnickiej, Szymańskiego, Blizińskiego, Sewera, Wilkońskiego, Wilczyńskiego.

Przy powieściach poetycznych — zwracam uwagę uczniów na utwory, wydane w „Bibliotece arcydzieł polskich i obcych“ Feliksa Westa w Brodach.

Gdy czytamy „Zemstę“ Fredry, polecam uczniom także inne jego arcydzieła oraz celniejsze komedye Moliera, przy lekturze zaś Makbeta zachęcam uczniów do poznania innych

tragedyi Szekspira, jak „Otello“, „Król Lir“, „Hamlet“, a z polskich tragedyi i dramatów utwory: Korzeniowskiego, Słowackiego, Szujskiego, Faleńskiego, Bełcikowskiego, Asnyka, a Wyspiańskiego: „Wesele“ i dramaty r. 1831.

Przy nauce literatury, gdy czytam z uczniami poezye n. p. Kochanowskiego, polecam im na lekturę pozaszkolną monografię o Kochanowskim Tarnowskiego lub studya Bełcikowskiego, Chlebowskiego, Nehringa, oświetlające dokładniej pojedyncze utwory poety. Czytając zaś utwory Mickiewicza, zwracam uwagę uczniów na monografie o poecie: Kallenbacha, Chmielowskiego, Tarnowskiego, Tretiaka; przy Słowackim, na monografie: Małeckiego, Tretiaka, Tarnowskiego, Hösicka, Matuszewskiego, na odpowiednie rozprawy i szkice literackie, objaśniające bliżej czytane utwory. W ten sposób postępuję przy poznawaniu każdego nowego pisarza.

Polecone przezemnie dzieła znajdują uczniowie w bibliotece szkolnej, a gdy ta którego dzieła nie posiada, pożyczam im z własnej.

Rzecz oczywista, że uczniowie nie wszystkie dzieła im polecone, mogą przeczytać, na to nie starczyłoby im czasu, lecz tylko niektóre czytają: jedni te, drudzy tamte, a po przeczytaniu opracowują referaty na podany temat i wygłaszają je wobec kolegów bądźto na lekcyi języka polskiego, bądź na osobnej godzinie, wolnej od zajęć, po południu. Po referacie wywiązuje się dyskusya, w której koledzy prelegenta, znający dzieło omawiane, głos zabierają, potrącając nieporuszone kwestye, czyniąc zarzuty przeciw układowi pracy, wytykając błędy stylowe lub rzeczowe. Prelegent odpowiada następnie na zarzuty, a dyskusyę kończą uwagi profesora.

Podam tu kilka tematów z tych, które uczniowie moi zwykli opracowywać na podstawie odpowiedniej lektury:

1. Miłość ojczyzny w utworach Mickiewicza.
2. Wpływ Szekspira na „Balladynę“ Słowackiego.
3. Lilla Weneda a Antygona.
4. Sienkiewicza „Bez dogmatu“ a Orzeszkowej „Dwa Bieguny“.

5. Charakterystyka porównawcza bohaterów: Jacka Soplicy z „Pana Tadeusza“, Kmicica z „Potopu“ i Józefa Bierzyńskiego z „Anuncyaty“.
6. Tragizm zazdrości w „Mazepie“ Słowackiego, „Otellu“ Szekspira i „Lekarzu swego honoru“ Calderona.
7. Pokrewieństwo ideowe dramatów: „Eros i Psyche“ Żuławskiego, „Duchy“ Świętochowskiego „Tragedya człowieka“ Madacha i „Kain“ Byrona.
8. Idea przewodnia w „Placówce“ Prusa i w powieści „Dewajtys“ Rodziewiczówny.
9. „Szary proch“ Rodziewiczówny a „Australczyk“ Orzeszkowej.
10. Pierwiastek szlachecki w poezyi i powieści polskiej.
11. Pierwiastek ludowy w poezyi i powieści polskiej.
12. Patryotyzm ponad miłość w arcydziełach poezyi polskiej.

Bezwzględnie jestem przeciwny lekturze utworów Żeromskiego, bo uważam jego pisma za prawdziwą truciznę moralną dla naszej młodzieży. Pisarz ten bowiem — jak trafnie zauważa Teodor Jeske-Choiński[1]) wychowany w szkole rosyjskiej, na ponurej i beznadziejnej literaturze rosyjskiej, przesiąkłej pessymizmem i nihilizmem moralnym — widzi wszędzie tylko zło, a nie tylko je widzi, lecz szuka go z tragiczną zawziętością człowieka chorego, który rozrywa z rozkoszą własną ranę. Ze wszystkich jego utworów od „Opowiadań“ i „Ludzi bezdomnych“ aż do „Dziejów Grzechu“ i „Wiernej rzeki“ ciecze, leje się szeroką mętną strugą jad pessymizmu, który nic nie buduje, a wszystko rozkłada«. Nadto we wszystkich jego powieściach widoczny jest materyalistyczny pogląd na świat i to nam wyjaśnia, dlaczego to nasz polsko-żydowski socyalizm uważa go za swego artystycznego przedstawiciela i z taką bezczelnością głosi jego sławę, narzucając swe opinie całemu społeczeństwu. Równie niebezpieczne dla naszej młodzieży przez swą antyreligijność lub pornografię są utwory: Przybyszewskiego, Daniłowskiego, Sieroszewskiego, Kazimierza Tetmajera, Reymonta, Andrzeja Struga, Kiedrzyńskiego,

[1]) I. J. Choiński, W pogoni za prawdą. Tom V. str. 329.

Romockiego., Zyg. Kisielewskiego, Garlikowskiej, Zapolskiej i innych najnowszych, których imię — legion.

Zdanie Zygmunta Wasilewskiego o naszej najnowszej belletrystyce, wypowiedziane w jego książce p. t. „Myśl przebudowy“, Warszawa 1912. na str. 111, „że człowiek oświecony, jako tako się szanujący, nie może brać do ręki współczesnej literatury belletrystycznej, bo wiele książek dziś poczytnych pisanych jest jakby dla sutenerów i prostytutek,“ uważam za zupełnie usprawiedliwione i słuszne.

Jednakże sami profesorowie nie ustrzegą młodzieży od lektury złych książek. Nie każdy bowiem uczeń posłucha rady profesora i zabierze się do przeczytania poleconej przez niego książki. Wielu z nich okazuje dziwną obojętność dla lektury, pogłębiającej naukę szkolną, natomiast chciwie czytają książki, nie polecone przez swych wychowawców, książki często szkodliwe, brane zazwyczaj z wypożyczalni publicznych przez rodziców, wśród których to książek co najmniej 90 na 100 znajdzie się powieści i romansów.

Otóż *rodzice* przedewszystkiem powinni pilnie uważać na to, co ich dzieci czytają i stanowczo zabronić czytania powieści i romansów, prócz tych oczywiście powieści, które polecił przeczytać profesor. Czytanie bowiem namiętne romansów nieobliczalne przynosi szkody młodemu umysłowi. „W pierwszym rzędzie zbytnie natężenie wyobraźni przy czytaniu powieści nawet dobrej, osłabia inne władze duszy i jest pewnego rodzaju samobójstwem umysłowem. Umysł przepełniony obrazami, wywołanymi przez powieść, zatraca zwolna zdolność do ścisłych logicznych badań. Żyjąc wciąż w dziedzinie ułudy, człowiek traci pomału poczucie rzeczywistości, gaśnie w nim stopniowo miłość prawdy, wola słabnie w dążeniu do niej, wyradza się marzycielstwo, niedołęstwo, niezdolność do czynu“[1]).

Podnoszenie zaś pierwiastka erotycznego w powieściach do roli pierwszorzędnego czynnika w życiu ludzkiem wytwarza niezdrową atmosferę, rozbudza i potęguje zmysłowość, która i bez tego nie łatwo w karby rozumu i woli ująć się

---

[1]) Porówn. Alexander Mohl, „W pogoni za prawdą“. Tom 3. str. 323 (Wyd. w Poznaniu nakładem Księgarni św. Wojciecha).

daje. A jeżeli powieść jest w wysokim stopniu niemoralną, jeżeli przedstawia sceny erotyczne, dyszące największem rozpasaniem namiętności ludzkich, a skreślone plastycznie i z żarem zmysłowym, to taka lektura jest wprost trucizną, sprawiającą, że młody czytelnik, nią odurzony, wpada w kałużę najszkaradniejszego występku, który wyssie z niego wszelkie siły duchowe i fizyczne, czyniąc go bezdusznym, gnijącym trupem. A taki skutek mogą sprawić powieści: Przybyszewskiego Żeromskiego, Daniłowskiego, Berenta, Rejmonta, Kazimierza Tetmajera, Grubińskiego, Romockiego, Kiedrzyńskiego, Mieczysława Srokowskiego, Niedźwieckiego, Orlicz-Garlikowskiej, tłómaczki wstrętnych romansów pornograficznych francuskiego socyalisty Oktawiusza Mirbeau (Dziennik panny służącej), z Walewskich hr. Wielopolskiej, Zapolskiej i osławionego Bolesława Horbaczewskiego, którego plugawą powieść „Jako bogowie", jak przed kilku tygodniami dzienniki doniosły, rząd rosyjski za obrazę moralności publicznej skonfiskował, a sąd powiatowy warszawski, zatwierdzając konfiskatę, jeszcze na autora nałożył karę 1000 rubli.

Rodzice młodych chłopców i dziewcząt nie powinni też zapominać o tem, że czytanie niemoralnych powieści wzbronione jest przez Kościół w myśl § 9. konstytucyi papieża Leona XIII. o zakazie i cenzurze książek. Paragraf ten brzmi: „Książki, które rzeczami śliskiemi lub wszetecznemi wprost się zajmują, rzeczy takie opowiadają, lub ich nauczają, są całkowicie wzbronione, bo trzeba mieć na oku nie tylko wiarę ale i obyczaje, które z czytania tego rodzaju książek łatwo zwykły ulegać skażeniu". „Index librorum prohibitorum" wymienia po nazwisku niektórych powieściopisarzy zwłaszcza francuskich, których wszystkie dzieła są przez Kościół potępione, gdyż z powodu swej wyjątkowej poczytności i wielkiego rozpowszechnienia ogromnie okazały się szkodliwe, szerząc zepsucie moralne, lub siejąc ziarna niewiary i przewrotnych idei. Do nich należą: Balzac Honoryusz, Dumas Aleksander, ojciec i syn, Feydeau Ernest, Fleury Juliusz, Murger Henryk, Sand Jerzy (pseudonim kobiety, Aurory Dudevant, propagatorki wolnej miłości w licznych swych powieściach), Soulié Fryderyk,

Stendhal Henryk, Sue Eugeniusz, Zola Emil, oraz filozofowie Wolter i Renan.

Dzieła tych autorów, tłumaczone na język polski, ozdobione niebudującymi obrazkami, przepełniają szafy publicznych wypożyczalni, zwłaszcza żydowskich. W ostatnich czasach wyszło nowe wydanie z obrazkami „Trzech muszkieterów“ Dumasa, którą to powieść niektórzy krytycy uważają za pierwowzór Sienkiewiczowskiej „Trylogii“. W rzeczywistości nie może być nawet porównania między arcydziełem naszego wielkiego pisarza, a lichą, na senzacyę obliczoną robotą francuskiego masona.

Jest zatem świętym obowiązkiem rodziców czuwać nad tem, by książki, przez Kościół zakazane, nie dostawały się do rąk ich dzieci.

Nie powinni też pozwalać na czytanie książek, wydawanych przez socyalistyczno-żydowską spółkę wydawniczą „Książka“ w Krakowie. Wydawnictwa bowiem krakowskiej „Książki“ posiadają tendencye materyalistyczno-socyalistyczne a wiele z nich pozatem cuchnie najobrzydliwszą pornografią.

Szkodliwe również dla młodzieży są książki lwowskiego wydawnictwa „Kultura i sztuka“, oraz warszawskiego „Myśli niepodległej“ pod redakcyą znanego ateisty Andrzeja Niemojewskiego. Małe te książeczki wciskają w ręce młodzieży naszej jakieś ciemne duchy tylko w tym celu, aby jej odebrać wiarę, czego wymownym dowodem są same tytuły jak n. p. „Objaśnienie katechizmu“, „O pochodzeniu naszego Boga“, „Katechizm wolnego myśliciela“, „Babilon i Biblia,“ „Klasztory pod sądem ludu“ i t. p.

Jeżeli rodzice naprawdę będą chcieli ustrzedz swe dzieci od złej lektury, to sami zapoznają się z treścią nowej, nieznanej sobie książki, zanim ją oddadzą do rąk syna lub córki. A gdy na czytanie książki niema czasu, to niechby się znalazła wolna chwila na przeczytanie jej oceny i krytyki w jakiemś piśmie n. p. „Kronice Powszechnej“ organie Towarzystwa im. Piotra Skargi, który to tygodnik każde nowe dzieło naszej belletrystyki poddaje dokładnemu rozbiorowi pod względem literacko-artystycznym i religijno-moralnym. Również „Muzeum“, miesięcznik Towarzystwa nauczycieli szkół wyż-

szych, zamieszcza od niedawna fachowe, przez wytrawnych nauczycieli pisane oceny każdej nowej książki, pojawiającej się na półkach księgarskich. Zarząd Towarzystwa nauczycieli szkół wyższych w tym właśnie celu powołał do życia dwie osobne komisye w Krakowie i Lwowie, których zadaniem jest czytanie nowo wydanych dzieł i ocenianie ich pod względem wartości pedagogicznej. Jest to urzeczywistnienie myśli i poglądów, które się wyłoniły na konferencyi dyrektorów galicyjskich szkół średnich we Lwowie, w grudniu zeszłego roku w dyskusyi nad referatami pp. K. Wojciechowskiego ze Lwowa i M. Mazanowskiego z Krakowa na temat: „Jak należałoby zapobiegać zgubnym wpływom lektury, działającym demoralizująco na młodzież szkół średnich“?

Kończę swój referat następującemi wnioskami:

1. Należy roztoczyć ścisłą kontrolę nad lekturą naszej młodzieży i dopuszczać tylko taką, która uzupełnia naukę szkolną i oddziaływa dodatnio na rozwój charakteru.

2. Profesorowie każdego przedmiotu, a głównie: religii, języka ojczystego i historyi, powinni polecać młodzieży czytanie takich książek, któreby naukę szkolną pogłębiały, a zapełniały jej wolne chwile poza nauką i ćwiczeniami fizycznemi.

3. W kontroli nad pozaszkolną lekturą młodzieży powinni gorliwie współdziałać z profesorami rodzice i opiekunowie młodzieży. *Franciszek Walczak.*

Pascha i wieczerza Pańska.

(Ciąg dalszy).

Najlogiczniejszem jeszcze wobec tego byłoby przypuszczenie van Bebbera i Belsera, że P. Jezus umarł 15. Nisan a Paschę spożył 14. Nisan, równocześnie z żydami, lecz ta hipoteza nie zgadza się nie tylko z ewangeliami synoptycznemi, ale nawet z ewangelią św. Jana a sprzeczności tych nie można usunąć inaczej, jak tylko dopuszczając się nakręcania tekstu biblijnego.

Wyrażenie św. Jana (XIII. 1) „przed świętem Paschy“ tłumaczy Belser tak, że święto Paschy oznacza 15. Nisan i wszystkie dalsze dni następne; 15. Nisan, co prawda, rozpo-

czynał się już wieczorem po zachodzie słońca 14. Nisan, ale zdaniem Belsera Jan św. zaczynał dzień nie sposobem żydowskim, t. j. o zachodzie słońca, ale sposobem greckim, t. j. o północy, zatem mógł powiedzieć o uczcie, która odbyła się przed północą 15. Nisan, że ta uczta miała miejsce przed świętem Paschy 15. Nisan, który dopiero zaczynał się od północy. Belser popełnia tu dwa błędy: 1) „Pascha“ może, co prawda, oznaczać całe święto ośmiodniowe, jak tego dowodzi usus loquendi Miszny, gdzie święta paschalne nazywają się Pesahim, choć właściwie „Pascha“ oznacza 14. Nisan; a 2) nieprawdą jest, jakoby Jan liczył dzień sposobem greckim a nie sposobem żydowskim. Z ewangelii św. Jana widać oczywiście, że dzień liczy się od zachodu do zachodu, ustęp, na który powołuje się Belser (Jan XX, 1, i XX, 19), nie dowodzi bynajmniej jego tezy; mianowicie czytamy tam: pierwszego dnia sabatu Marya Magdalena przyszła do grobu rano, kiedy jeszcze było ciemno (XX, 1),... gdy zaś było późno owego dnia pierwszego sabatu (XX, 19). Otóż na podstawie tych dwóch tesktów chce Belser udowodnić, że Jan liczy dzień od północy do północy, gdyż rano zalicza do pierwszego dnia a także ὀψία „późno“ zalicza do pierwszego dnia sabatu. Lecz X. Belser zapomina, że ὀψία „sero“ nie koniecznie oznacza czas po zachodzie słońca, może bowiem oznaczać także czas przed zachodem słońca, cfr. Mateusz XIV. 15. i Łukasz IX. 12, Marek IV. 36, XV. 42, gdzie napewno ὀψία „sero“ oznacza czas przed zachodem słońca. Otóż tekst XX, 1. nie dowodzi bynajmniej tezy Belsera.

Daleko jeszcze wyraźniej pisze św. Jan XVIII, 28, gdzie czytamy, że nazajutrz po uczcie w dzień ukrzyżowania P. J. żydzi jeszcze nie byli spożyli baranka i nie chcieli wnijść do pretoryum, żeby się nie zmazali, iżby mogli pożywać Paschę. Belser tekst ten tak interpretuje; według niego na oznaczenie aktu uczty paschalnej mają służyć wyrażenia „Pascha immolari“ lub „Pascha facere“, wyrażenie zaś „Pascha manducare“ nie koniecznie musi się odnosić do baranka, bo, jak całe święta nazywano Paschą, tak też wszystkie ofiary składane w tych dniach miano nazywać Paschą; zobaczymy jednak, że tu Belser powołuje się na Flawiusza całkiem błędnie, tylko

ofiara baranka wielkanocnego nazywała się Paschą, a zatem „Paschę pożywać“, może oznaczać tylko spożywanie baranka wielkanocnego.[1])

Teksty zatem św. Jana nie dadzą się inaczej wytłumaczyć, tylko tak, że żydzi dopiero wieczorem w piątek ukrzyżowania P. J. przystąpili do spożywania baranka wielkanocnego. Przeciwko Belserowi przemawiają też ewangelie synoptyczne; jeżeli dzień ukrzyżowania P. J. był dniem 15. Nisan, w takim razie byliby dopuścili się żydzi tak wielu przekroczeń i to ciężkich przykazania sabatowego, że oskarżenia, jakie w tym względzie wytaczają przeciw Jezusowi, byłyby zupełnie niezrozumiałe. Belser ratuje się dystynkcyą, samowolnie przez niego wprowadzoną między wielkim, a małym sabatem. Ujęcie P. J. przez arcykapłana, sąd nad nim w domu Kaifasza, skazanie Go na śmierć i żądanie wykonania wyroku przez Piłata są to akty wprost zakazane w dzień sabatowy, świąteczny; gdybyśmy przypuścili, że żydzi w swej zapamiętałości i nienawiści podeptali wszystkie przepisy sabatowe, to jak wytłumaczyć zachowanie się ludu i fakt, że tak się spieszono z pogrzebem P. Jezusa z powodu nadchodzącego sabatu? Wszyscy ewangeliści

[1]) W dowcipny sposób trudność tę rozwiązuje O. Szczepański: Bóg-człowiek str. 330 — nota 1. Żydzi za czasów Chrystusa, nie rozróżniali często święta Wielkanocy od święta Przaśników, gdyż przy wieczerzy wielkanocnej trzeba było używać jedynie chlebów przaśnych (wielkanocnych); to też cały okres ośmiodniowy (14 Nisan, dzień Paschy i siedm dni święta Przaśników), nazywali krótkiem świętem Przaśników, rozróżniając jedynie pojedyncze dni liczbą porządkową: pierwszy, drugi i t. d. A więc „pierwszy dzień Przaśników“ z reguły oznaczał 14. Nisan, w którym zabijano rytualnie baranka wielkanocnego. Gdy jednak 14-ty Nisan wypadał w piątek, żydzi ze względu na sabat, w którym nie wolno było ognia wzniecać, piec i gotować, zabijali i ofiarowali baranka w świątyni już w czwartek (13. Nisan), a wieczerzę wielkanocną urządzali albo we czwartek albo w piątek. W tym więc wypadku nawet dzień 15. Nisanu mógł być nazwany „pierwszym dniem święta Przaśników“. Tak było właśnie w roku śmierci Jezusowej. A przeto „pierwszy dzień święta Przaśników“ (u Mk. 14, 12. Mat. 26, 17), 13 Nisan, wielki czwartek. O. Szczepański słusznie utrzymuje, że dzień pierwszy przaśników jest w tym wypądku 13 Nisan, ale jak się ma rzecz ze sentencyą Chwolsona, za którą idzie co do dnia spożycia Paschy przez P. Jezusa, widzieliśmy wyżej.

jednomyślnie to podnoszą, a zwłaszcza św. Jan i Łukasz, ale także św. Mateusz i Marek. Pozwolę sobie przytoczyć ich teksty.

Opowiada św. Jan, że P. Jezusa pogrzebano obyczajem żydowskim: ciało jego obwinięto przepaskami, między które włożono wonne maści i złożono je w najbliższym grobowcu, gdyż był dzień piątkowy u żydów.

Jan XIX, 41. „Był zaś w miejscu, gdzie go ukrzyżowano, ogród, a w ogrodzie nowy grobowiec, w którym nie pochowano jeszcze nikogo. Tam przeto z powodu piątku żydowskiego, dlatego, że był blizko grobowiec, złożono Jezusa“. Z opowiadania św. Jana zdaje się wynikać, jakoby przy pogrzebie Jezusa tyle jeszcze było czasu, że zrobiono wówczas to wszystko, co było w zwyczaju; tylko, że dla pośpiechu położono Go w blizkim grobowcu, znajdującym się tuż obok Golgoty. Natomiast synoptycy a zwłaszcza Łukasz zapisują, że tak bardzo spieszono się z pogrzebem Chrystusa P., iż nie można było nawet uczynić wszystkich zwyczajem wymaganych obrzędów. Owinięto tylko ciało prześcieradłem i złożono do grobu, a rola niewiast ograniczyła się tylko do tego, że starannie zapamiętały sobie miejsce, gdzie pogrzebano Jezusa, aby po skończonym sabacie wróciwszy, mogły Go namaścić. Nie tu miejsce rozwiązywać pozorną sprzeczność między opowiadaniem św. Jana a synoptyków. Św. Łukasz opisuje tę scenę w taki sposób (Łuk. XXIII, 53—XXIV, 2): „I zdjąwszy ciało Jezusa, uwinął w prześcieradło i złożył je w grobowcu, wykutym w skale, gdzie nikt nie był pogrzebany; a dzień był piątkowy i sabat już dniał. Towarzyszące zaś niewiasty, które były razem przybyły z Galilei, widziały grobowiec i jak złożono ciało Jego, a wróciwszy się, przygotowały wonności i maści. Jednak podczas sabatu spoczywały wedle przykazania, dopiero w niedzielę przybyły wczesnym rankiem do grobowca, niosąc wonne olejki“. To samo mamy u św. Marka i u św. Mateusza, który podobnie jak Łukasz opowiada, że owinięto ciało P. Jezusa w prześcieradło i złożono w grobie, a grób zawalono kamieniem, niewiasty zaś pilnie przypatrzyły się miejscu, gdzie Go złożono; a po sabacie przyszły, aby Go namaścić. Pokazuje się zatem, że dzień, w którym Jezusa pogrzebano,

nie był dniem sabatu t. j. dniem spoczynku świątecznego, że spieszono się bardzo z pogrzebem P. Jezusa i to z powodu nadchodzącego tuż sabatu. Tymczasem z opowiadania synoptyków okazuje się oczywiście, że w tenże dzień piątkowy dokonują żydzi szeregu aktów i czynności, których nie wolno było spełniać w dzień świąteczny. Wszyscy ewangeliści podają zgodnie, że dzień ukrzyżowania P. Jezusa był dniem piątkowym, że dzień następny był sabatem, a św. Jan wyraźnie podnosi, że ten dzień piątkowy był równocześnie dniem wigilijnym Paschy: „Erat autem Parasceue Paschae, hora quasi sexta et dicit Judaeis: ecce rex vester“ (Jan XIX, 14). „Parasceue Paschae“ nie można inaczej tłumaczyć, jak tylko: „przygotowanie do Paschy“. Jan św. chce temi słowy zwrócić uwagę czytelnika na znaczenie tego momentu. Według opisu Męki P. u Jana i ofiara Jezusowa jest Paschą. Dlatego to z takim naciskiem zaznacza, że Jezus ofiarowany został w tym samym dniu, co Pascha i nieomal o tej samej godzinie. Przez tę emfazę, z jaką to czyni, staje nawet św. Jan w sprzeczności pozornej z Markiem, od którego dowiadujemy się, że P. Jezus przybity został do krzyża koło godziny 9, naszej trzeciej, a tymczasem Jan pisze, że była jakoby godzina szósta, gdy Piłat postawił P. Jezusa przed żydami ubiczowanego i ukoronowanego cierniem, wskazując Nań jako na ich króla. Jan nie chce oczywiście zarzucać św. Markowi pomyłki, chce tylko zwrócić uwagę czytelnika, że ci niewierni, zaślepieni żydzi nie zrozumieli, iż domagając się śmierci Jezusa, unicestwiają temsamem ofiarę paschalną, której tak pożywać pragną. Właśnie koło godziny szóstej zabierano się do ofiarowania baranka w świątyni, dlatego też św. Jan podnosi, że mniej więcej koło godziny szóstej dokonała się ofiara Jezusowa. Nie chodzi mu widocznie o podkreślenie ścisłe czasu, ale raczej o znaczenie ofiary krzyża, jako prawdziwej ofiary paschalnej. Stąd też tylko u Jana św. czytamy, że nie łamano goleń Chrystusowi, aby się spełniło Pismo: Os non comminuetis ex eo (Ex. XXII, 46), a odnosi się to do baranka wielkanocnego. Jan zatem w opisie swoim Męki P. nacisk kładzie na ten moment, że Jezus jest prawdziwą Paschą, ofiarowaną tego samego dnia i o tej samej niemal godzinie. Równie jak u sy-

noptyków, dzień ten jest i u niego dniem piątkowym, ale w przeciwieństwie do trzech pierwszych ewangelistów wyraźnie dodaje, że ten piątek był paschalnym t. j. dniem 14. Nisan.

W tym względzie zdają się synoptycy stać w sprzeczności z św. Janem, bo według nich dzień poprzedni był 14. Nisan, — naturalnie wychodząc z tego przypuszczenia, ogólnie dzisiaj podtrzymywanego, że „primo die azymorum“ znaczy 14. Nisan. Podnosiliśmy już wyżej, że w myśl Jana primo die azymorum należy tłumaczyć dnia poprzedniego przaśników a nie pierwszego dnia przaśników. To jest właśnie punkt, o który nam najbardziej chodzi a mianowicie, że interpretacya słów Jana: „primo die azymorum“ jako „dnia poprzedniego przaśników“ jest możliwa, a nawet ona jedynie jest dopuszczalną. Że jest możliwa, to widzimy już z egzegezy Ojców. Najznakomitsi z pośród nich, jak św. Chryzostom, Teofilaktus i Eutymius, mówią wprost, że τῇ πρωτῃ τῶν ἀζύμων oznacza tyle co πρὸ τῆς ἡμέρας τῶν ἀζύμων [1]).

Tem więcej uderza to, że właśnie ci Ojcowie — mimo to, że doszli do przekonania, że »pierwszego dnia przaśników« oznacza „poprzedniego dnia przaśników“, przecież stanowczo obstają przy mniemaniu, że P. Jezus spożył Paschę 14. Nisan. Charakterystycznem w każdym razie jest, że ani Chryzostom ani Teofilaktus nie biorą wyrażenia τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τ. ἀ. we właściwym sensie, ale tłumaczą πρῶτος nie przez „pierwszy“ lecz przez „πρὸ-przed“. Ojcowie ci wychodzą bowiem z założenia, że „dzień przaśników“ to nie dzień 14. Nisan, ale dopiero za-

---

[1]) Św. Jan Chryzostom: „Eum diem memorat, in cuuis vespera Pascha immolandum erat; quinto enim die hebdomadis accesserunt ad Jesum et hanc vocant τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων, tempus denotant, quando accesserunt; alius autem (Lucas) dicit: venit dies azymorum, in quo oportebat immolari Pascha, illud ἦλθε significat: prope erat, in ianuis erat „vesperam videlicet commemorans; a vespera enim incipiebant, ideo singuli addunt: cum immolaretur Pascha“.

Podobnie Teofilaktus: πρώτην τῶν ἀζύμων τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων ἡμέραν, ὡς πρὸ τῆς ἡμέρας οὖσαν, καθ'ἣν ἑσπέραν ἤσθιον τὰ ἄζυμα; „pierwszego dnia przaśników, t. zn. przed dniem przaśników, jako że było to przed dniem, w którym wieczorem pożywano przaśniki.

czynający się wieczorem 15 Nisan. W każdym razie to jest dla nas ważnem, że według ich tłumaczenia πρῶτος nie znaczy „pierwszy“, ale „poprzedni“. Istotnie jest to faktem filologicznie pewnym, że w greczyźnie a zwłaszcza późniejszej πρῶτος wyparło zupełnie wyrażenie πρότερος, stąd też w Nowym Testamencie tylko jeszcze u św. Pawła i czasem u św. Jana znachodzimy wyrażenie πρότερον, a w innych księgach na oznaczenie „przedtem“ mamy πρῶτον. Nic w tem dziwnego, bo znaczenia tych dwóch wyrażeń są bardzo blizkie, przeto też πρότερον wychodzi coraz bardziej z użycia, a miejsce jego zastępuje πρῶτος lub πρῶτον[1]).

---

[1]) Tak zamiast πρότερος mamy πρῶτος Jan I, 15, I, 30; prawdopodobnie też Mat. XII, 45. Luc. II, 2; Act. I, 1; I. Cor. XIV, 30. — Ale za to bardzo często zamiast πρὸτερον mamy πρῶτον i tak: Mat. V, 24. VII, 5; VIII, 21; XVII, 10, 11; Marc. IX, 11, 12; XIII, 10; Luc. IX, 59, 61; XVII, 25. Charakterystycznem jest, że św. Łukasz, najwięcej klasyczny z pisarzy N. T., nie ma ani razu πρότερος lub πρότερον. Ale nic dziwnego, bo już w klasycznej literaturze powoli zanika πρότερος na korzyść πρῶτος. Didot, Thesaurus: „πρῶτος non raro dicitur, ubi πρότερος locum habebat — hinc ut πρότερος cum genitivo construituar“. Ale powszechnie zarzuca się takiemu tłumaczeniu „primo die zymorum“: gdyby πρῶτος na tem miejscu miało znaczenie πρὸτερος; to zamiast τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμον powinnoby być τῇ πρώτῃ τῆς τῶν αζύμων, bo w greckim języku nie wolno łączyć tak różnorodnych pojęć, jak dzień i przaśniki. Lecz możemy na dowód możliwości tego rodzaju konstrukcyi przytoczyć szereg przykładów tak z Pisma św., jako też z piśmiennictwa greckiego; np. Daniel VI, 39: ἀναστήσεται βασίλεια ἥττων σου zamiast ἥττων τῆς σου „powstanie królestwo słabsze od twojego“, — lub Mat. V, 20: πλεῖον τῶν γραμματέων zamiast πλεῖον τῆς τῶν γραμματεων — „jeżeli sprawiedliwość wasza nie będzie obfitowała więcej niż (sprawiedliwość) uczonych, Jan V, 36: „mam świadectwo większe od Janowego μείζω τοῦ Ιωάννου zam. μείζω τῆς τοῦ Ιωάννου“. Z literatury nawet klasycznej możemy za O. Lagrangem (Revue biblique 1911. str. 81) przytoczyć dwa przykłady, gdzie πρῶτος, zastępujące πρὸτερος, taką samą ma konstrukcyę gramatyczną. I tak scholiasta do Arystofanesa komedyi „Chmury“ dodaje uwagę: πρῶτος ὁ Μαρικᾶς ἐδιδάχθη τῶν Νεφέλων zamiast: τοῦ τῶν Νεφέλων. „Sztuka pod tytułem „Marikas“ była odegrana pierwej niż „Chmury“. Również (w inskrypcyi, zna-

Otóż z tego wszystkiego okazuje się, że primo die azymorum u Mateusza i Marka można tłumaczyć zupełnie zgodnie z duchem języka greckiego »dnia poprzedniego przaśników«. A powtóre kontekst domaga się tej interpretacyi — bo jakeśmy wykazali wyżej, św. Marek, z którym ogólnie zgadza się św. Mateusz, dokładnie zapisuje dzień po dniu ostatnie zdarzenia z życia P. Jezusa. Marc. XIV, 1 zapisuje, że na dwa dni przed Paschą odbyła się narada Sanhedrynu — zatem konsekwentnie należy oczekiwać, że XIV, 7—12 będziemy mieli zanotowany dzień przed Paschą, który to dzień nazywa on πρώτη τῶν ἀζύμων, biorąc πρώτη w znaczeniu πρότερος — jak to zrozumiał św. Jan, który też, jakeśmy to już podnieśli, wyraźnie daje do zrozumienia, że św. Marek ani jednego dnia nie opuścił z ostatnich dni życia P. Jezusa. Dalej tak dopiero da się wyjaśnić, czemu św. Łukasz, lubujący się w dokładnych datach, jednak nie użył zwrotu Mateusza i Marka, ale dzień, w którym P. Jezus spożył Paschę, określa całkiem inaczej a mianowicie: ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα — »nadchodził dzień przaśników, w którym należało paschę ofiarować«. Już św. Chryzostom słusznie zwrócił uwagę, że aoristus ἦλθεν »nadchodził« oznacza: był tuż, był blizko, zatem jeszcze 13-go Nisan można było powiedzieć, że nadchodził dzień 14. Nisan, który zaczynał się tego samego wieczora — wiadomo bowiem, że aori-

lezionej w Attyce, w Dekelei, IV. w. przed Chr.) czytamy: ἀπογράφεσθαι τῷ πρώτῳ ἔτει ἢ ᾧ ἂν τὸ κουρεῖον ἄγῃ. „Należy się zapisać rok przedtem, niż się złoży ofiarę zw. „kureion“ (którą składano przy dojściu do pełnoletności).

W ten sam sposób za O. Lagrange należy tłumaczyć trudny tekst Luc. II, 2 — a uniknie się tak zarzutu, że św. Łukasz mylną podał datę opisu, dokonanego za Kwiryniusa — ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγημονεύοντος τῆς Συρίας Κυρινίου — πρώτη nie znaczy tu „pierwszy“ lecz tyle co προτέρα „pierwej“. Zatem nie tłumaczyć, jak ma Wulgata: ten pierwszy spis dokonany został za prokonsula Quriniusa — lecz spisu tego dokonano wpierw, nim został prokonsulem Syryi Quirinius, — który, jak powszechnie było wiadome, dokonał spisu ludności w Palestynie po usunięciu Archelausa r. 6 po Chr. Otóż św. Łukasz podnosi, że nie należy identyfikować spisu, w którym brał udział Józef z Maryą, ze spisem za Quiriniusa.

stus grecki nie oznacza czynności, dokonanej w przeszłości, ale raczej początek czynności; — gdyby św. Łukasz chciał powiedzieć, że dzień 14. Nisan, który był dniem ofiarowania Paschy, był już nastał, że mianowicie było to rano 14-go Nisan, byłby niechybnie użył perfektum. Nad wyrażeniami św. Łukasza nie wolno nam przechodzić do porządku dziennego, bo on ma znakomite poczucie języka greckiego. Zatem według Łukasza, zanim jeszcze 14. Nisan nadszedł, kazał Jezus uczniom zabrać się do przygotowania Paschy.

A nakoniec św. Jan wziął πρώτη ἡμέρα τ. α. w znaczeniu: πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα »przed świętem Paschy«, w tym dniu, wieczorem przed Paschą ma miejsce uczta ostatnia P. Jezusa, bo jest to δεῖπνον — zresztą na to wskazuje cały r. XIII. u św Jana, że uczta odbyła się wieczór.

Przeciwko tym wywodom naszym można tylko jeden przytoczyć zarzut, który też zdaniem O. Knabenbauera kategorycznie ma rozstrzygać na korzyść tych, którzy primo die azymorum uważają za 14. Nisan: ma to być uwaga św Marka, oznaczająca bliżej jeszcze ten dzień — jako ten, w którym ofiarowano Paschę. Ale O. Knabenbauer przeoczył, że ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον Marc. XIV, 1 nie jest bliższem określeniem do τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, lecz do τῶν ἀζύμων. Mianowicie tak należy to zdanie tłumaczyć: „poprzedniego dnia przaśników, kiedy się zwykło ofiarować Paschę" to znaczy: w dniu przed dniem przaśników, w którym to dniu przaśników ofiarowano Paschę — bo jak zaraz wykażemy, τὰ ἄζυμα zarówno u synoptyków, jak u Józefa Flawiusza oznacza całe ośmiodniowe święto paschalne — a ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων to jest nazwa dla 14. Nisan — podczas gdy w myśl Flawiusza dopiero 15. Nisan nosi nazwę πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων.

Otóż to wszystko nas prowadzi do wniosku, że Mateuszowe i Markowe primo die azymorum należy tłumaczyć nie inaczej, jak: »dnia poprzedzającego dzień przaśników«. Za tem już przemawia odrazu ta okoliczność, że w Nowym Testamencie liczebnik porządkowy w obliczaniu dni tygodnia »pierwszy« oznacza się na sposób hebrejski przez jeden[1]) —

[1]) Zresztą i z piśmiennictwa greckiego moglibyśmy za gramatykami Moultona i Radermachera przytoczyć szereg przykładów na dowód, że εἷς służy na oznaczenie: πρῶτος.

a więc zamiast prima sabbati, czytamy zawsze una sabbati μία τοῦ σαββάτου — raz jeden tylko Marc. XIV, 9 czytamy prima sabbati, ale to jest dla wielu krytyków jednem z kryteryów, dla których Marc. XVI. 9 — 10 odmawiają Markowi. Żeby zresztą zrozumieć sposób wyrażania się i terminologię paschalną u ewangelistów, nie od rzeczy będzie zestawić ich z Flawiuszem i z Miszną. Dochodzimy od razu do ciekawego wniosku, że ewangelie synoptyczne zgadzają się w odnośnej terminologii z Flawiuszem, natomiast Jan św. raczej zbliża się do terminologii traktatu Pesahim w Misznie. Aby to módz ocenić należycie, przypomnijmy sobie przedewszystkiem, że święta paschalne składają się 10 z Paschy i z dalszych dni świątecznych zwanych massoth, azyma, przaśniki. 14. Nisan to Pascha czyli pesah[1]), a 15 — 22 Nisan przaśniki — z tych obchodzono uroczyście dzień pierwszy, a także ostatni. Jeżeli doliczymy Paschę do przaśników, to święta trwać będą dni 8, jeżeli natomiast Paschę liczymy osobno, to trwać będą dni 7 — tak też utrzymuje Józef Flawiusz, raz, że święta przaśników trwają dni 7, — a drugi raz, że trwają dni 8. To też raz nazywa je τὰ ἄζυμα a drugi raz τὸ πάσχα και τὰ ἄζυμα. Toż samo mamy u synoptyków. — Stale noszą one nazwę τὰ ἄζυμα a Act. tj. XII, 3. XX, 6. αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων. Raz tylko noszą one u synoptyków nazwę τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα Marc. XIV, 1; św. Łukasz XXII, 1. raz nazywa święto paschalne ἡ ἑορτὴ τῶν ἄζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, — tu nie wiemy na pewno, czy on całe 8-dniowe święto nazywa Paschą, czy też tylko dzień 14. Nisan; gdyby św. Łukasz całe święto nazywał Paschą, zbliżałby się zatem już do terminologii św. Jana i Miszny. Po zatem u synoptyków Paschą nazywa się baranek wielkanocny, stąd wyrażenia: Paschę ofiarować, Paschę obchodzić, Paschę pożywać.

---

[1]) Pascha 14. Nisan nie był dniem sabatowym — świątecznym. Dopiero w obecnej dobie żydzi uważają go za dzień, w którym nie wolno pracować, ale jeszcze w okresie Miszny przynajmniej do południa wolno było żydom zamieszkującym Jerozolimę i Judeę pracować. Galilejczycy świątkowali jednak już od rana 14. Nisan. Stąd ta różnica, że raz czytamy o 7-u dniach świąt wielkanocnych a drugi raz o ośmiu u Flawiusza.

Terminologię synoptyków napotykamy także u Flawiusza: i on podobnie jak św. Marek XIV, 1. wyraża się: τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα. I tak Antt. III, 248. czytamy: „15. dnia (Nisan) następuje po dniu Paschy święto przaśników, trwające przez dni siedem". Toż samo Antt. IX, 271: „gdy nadeszła uroczystość przaśników, złożenia ofiary nazwanej Paschą, składano inne ofiary przez dni siedem". Ale też często objaśnia Flawiusz, że święto przaśników nazywa się πάσχα czy też φάσκα, podkreśla jednak, że Paschą nazywa się właściwie baranek wielkanocny. Od niego dowiadujemy się, że u żydów Paschą nazywano całe święta, jednak sam nazywa je stale „świętem przaśników". Widocznie czyni to ze względu na czytelników greckich, którzy nie znali Paschy jako obrządku ofiarniczego, spełnianego tylko w świątyni, — przaśniki zaś obchodzili żydzi wszędzie, stąd też znane było to święto Grekom wyłącznie pod nazwą „przaśników". Tymczasem w języku Miszny nazwa przaśników, massoth, na oznaczenie świąt paschalnych, ustępuje zupełnie na rzecz nazwy: pesah — pesahim. Charakterystycznem jest, że w pismach św. Jana niema wcale wyrazu „azyma", — u niego święta wielkanocne, jak w Misznie, nazywają się tylko „Paschą". Jan II, 13. II, 23; tu obok wyrażenia ἐν τῷ πάσχα mamy jeszcze określenie bliższe ἐν τῇ ἑορτῇ, a mowa tu o 8-dniowem święcie — a zresztą całe święta wielkanocne św. Jan nazywa zwykle ἡ ἑορτή τοῦ πάσχα festum Paschae cf. Jan VI, 4; XI, 55; XII, 1; XIII, 1.

U synoptyków w dwóch tylko miejscach na oznaczenie świąt wielkanocnych mamy wyraz Pascha — mianowicie Luc, II, 41. — ale tu zależy Łukasz od jakiegoś źródła aramejskiego — i u Mat. XXVI, 2. — tu zaś przytacza on słowa samego Chrystusa: „wiecie, że po dwu dniach jest Pascha", Św. Marek (XIV.) dodaje tu do słów Jezusowych, dla swoich czytelników greckich: „i przaśniki" „po dwu dniach przypadała Pascha i przaśniki". — Otóż cały ten powyższy długi wywód stwierdza, że tak u synoptyków jak u Flawiusza święta paschalne nazywają się τὰ ἄζυμα — do tego jednak dodaje czasem Flawiusz uwagę, że one się Paschą nazywają, podobnie jak św. Marek wyraża się: τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα. U żydów zaś, jak widzimy z Mat. XXVI, 2, Luc. II, 41 —

z ewangelii św. Jana i z odnośnych objaśnień u Flawiusza, nosiły wówczas nazwę Pascha, co potwierdza i Miszna, — gdzie święta wielkanocne noszą już tylko nazwę pesah, pesahim.

Stwierdziliśmy wyżej, że wyrażenia u św. Marka i Mateusza: „primo die azymorum“ należy tłumaczyć: dnia poprzedniego prząśników czyli Paschy a nie dnia pierwszego prząśników, którym ma być według ogólnego mniemania egzegetów dzień 14. Nisan. Również zaznaczyliśmy, że u Flawiusza, którego terminologia zupełnie się zgadza z terminologią synoptyków, nigdy 14. Nisan nie nosi nazwy pierwszego dnia prząśników — lecz przeciwnie 14. Nisan u Flawiusza nazywa się stale dniem prząśników, zupełnie tak jak u Luc. XXII, 7 cf. Flav. Bell. Jud. V, 99: „gdy nadchodził dzień prząśników 14. dzień miesiąca Xanthikos (hebr. Nisan), albo też 14. Nisan podobnie jak całe 8-dniowe święto nosi nazwę ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων „święto prząśników“, wówczas jednak mamy u Flawiusza zwykle objaśnienie, że ono nazywa się Paschą cf. Antt. IX, 271; XIV, 213, XVIII, 29; Bell. Jud. II, 10; VI, 423. Widzimy stąd, że w terminologii Flawiusza 14. Nisan nazywał się Paschą, a właściwe święta prząśników następowały po niej, — jednak ze względu na czytelników greckich nazywa on ten dzień dniem prząśników[1]) lub też zalicza go z odpowiedniem wyjaśnieniem już do uroczystości prząśników. Że jednak według Flawiusza 14. Nisan, nie jest właściwie cząstką święta prząśników w ścisłem tego słowa znaczeniu, na to mamy oczywisty dowód w Antt. III, 249. Podnosi tam wyraźnie, że drugiego dnia prząśników tj. dnia 16. Nisan ofiarowano w świątyni pierwsze snopy zboża — a więc u Flawisza dopiero dzień 15. Nisan jest dniem pierwszym prząśników — ale dodaję tu zaraz, że nigdzie nie znajdujemy u niego nazwy pierwszego dnia prząśników na oznaczanie 15. Nisan. W każdym jednak razie według niego

---

[1]) Dzień 14. Nisan nazwany „dniem prząśników“ niewątpliwie dlatego, że w tym właśnie dniu wymiatano z domów hebrejskich wszystek kwas — będący symbolem nieczystości; Paschę bowiem jako ofiarę sprawować i pożywać wolno było tylko w czystości.

dniem pierwszym przaśników jest dopiero dzień 15-ty a nie 14-ty Nisan. Teraz dopiero staje się zupełnie zrozumiałem, czemu św. Łukasz nie użył XXII, 7. na oznaczeuie 14. Nisan wyrażenia „pierwszego dnia przaśników“, bo on wiedział dobrze, że dniem pierwszym przaśników jest dzień 15. Nisan, przeto nazwał go tylko dniem przaśników czyli dniem, w którym z domów żydowskich usuwano chleb kwaszony. Naturalnie ani Mateuszowi ani Markowi także nie możemy przypisywać nieznajomości świąt żydowskich. Oni nie mogli nazwać dnia 14. Nisan „dniem pierwszym przaśników“ oni doskonale wiedzieli, że dzień 14 Nisan nie był w ścisłem tego słowa znaczeniu dniem świątecznym, był on dniem przygotowawczym do Paschy, stąd też i u nich nazywa się albo παρασκευὴ Mrc. XV, 42; Mat. XXVII, 62 albo też ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων (Luc. XXII, 7), a zatem τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων nie może znaczyć nic innego, tylko tyle, co τῇ προτέρᾳ ἡμέρα τῶν ἀζὺμων — dnia poprzedniego przaśników.

Teraz dopiero możemy przystąpić do właściwej kwestyi naszej: czy uczta wieczernikowa była ucztą paschalną i jak się to stało, że wśród egzegetów wyrobić się mogła tak jednomyślna opinia, że Pan Jezus, choć umarł dnia 14. Nisan, jednak wbrew prawu spożył Paschę dnia poprzedniego?

C. d. n. *X. W. Michalski. C. M.*

Szkoła wobec dzieci anormalnych.

Odczyt wygłoszony na plenarnej konferencyi profesorów filii c. k. IV. gimn. we Lwowie dnia 19. III. 1914.

Zasadniczym warunkiem dobrej pedagogii jest ostrożność, posunięta chociażby do ostatecznych granic. Wszakże już Sokrates najgorliwiej ją zaleca w platońskim Lachesie, mówiąc, że chyba na jakichś tam dzikich mieszkańcach wyspy Karos możnaby próbować nie sprawdzonych jeszcze na duszach eksperymentów. Jeżeli idzie o wychowanie synów naszych najbliższych współobywateli i. przyjaciół — powiada Sokrates — i to nie o jakieś tylko fizyczne, atletyczne wyrobienie ciała, lecz o rozwój władz duchowych, to trzeba koniecznie

stosować zasady już wypróbowane. Tylko tego miałby Sokrates odwagę polecić innym, który wpierw swoje dzieci dobrze wychował. (Platonis Laches. C. XI). My dzięki kulturze religijnej nie możemy już rozróżniać w dziedzinie wychowania Karyjczyków od dzieci przyjaciół — dzisiaj zasada ostrożności stała się obowiązującą wobec wszystkich dzieci. Cóż stąd wynika? — To, że przy rozpatrywaniu zagadnień pedagogicznych *trzeba niemal ustawicznie oglądać się na doświadczenia wieków* — a jeżeli przecież także na tem polu potrzebne jest dążenie do postępu, to jest ono możliwe tylko na podstawie obserwacyi tych praw naturalnych, które umożliwiały rozwój i postęp w przeszłości. Będzie to myślą przewodnią i niniejszego referatu o zadaniu szkoły wobec dzieci anormalnych.

Najpierw nie będzie od rzeczy określić bliżej stosunek tych dzieci do ogółu młodzieży. Co oznaczamy wyrazami: „normalny“ „anormalny“ i „patologiczny“? W pedagogii i psychologii odnoszą się oczywiście te pojęcia do charakteru, do stałego a przynajmniej trwałego usposobienia ludzkich jednostek. Sądzę, że najlepiej pójść za zdaniem niemieckiego psychologa Williama Sterna, który jasno i przejrzyście rozwija znaczenie tych pojęć. Przez wyraz: „normalny“ nie należy bynajmniej rozumieć jakiejś statystycznie przeciętnej liczby, która wskazuje, jak dane społeczeństwo lub jego część faktycznie pod względem etycznym i społecznym postępuje. Chodzi bowiem w tym wypadku raczej o wytyczne zasady, wedle których celowo postępować się powinno. Takie stanowisko zgadza się także z poglądem religijnym na tę kwestyę. „Normalnym“ nazywamy, mówiąc o religii tego, który pod względem etyki nie zbacza od wytycznej normy. Jeżeliby się wzięło rzecz najściślej, to właściwie po utracie harmonijnej równowagi moralnej w pierwszym przedstawicielu ludzkości, żaden człowiek — oprócz Chrystusa i Jego Niepokalanej Matki — nie jest już normalnym, bo już niema w sobie całej mocy (synostwa Bożego), by kroczyć bez żadnego zboczenia i uchybienia po tej drodze, którą wytyka najwyższa dalsza norma moralności (wola Boża). Ale teraz ludzkość musi zadowolić się już miarą niższą i dlatego dzisiaj wyraz: „normalny“ oznacza jednostkę,

spełniającą zadanie swe w życiu celowo, według ogólnych zasad, mających swe źródło w rozumnej naturze ludzkiej, czyli — jak się wyraża teologia moralna — wyraz „normalny“ oznacza człowieka, kierującego się bliższą normą moralności. Ale i tu mamy na oku pewną przeciętność czyli mówimy, że ludzie postępujący według tej normy — przeciętnie dobrze, są ludźmi normalnymi; — ci zaś, którzy wznoszą się po nad tę miarę przeciętną, są to nadnormalni geniusze albo bohaterzy cnoty; — wreszcie rażąco zbaczający z tej wytycznej należą do osobników o stanach anormalnych i patologicznych.

O tych na końcu wymienionych a mianowicie o dzie ciach anormalnych mam mówić w niniejszym referacie, ale muszę dodać niektóre określenia i zastrzeżenia. Łatwiej jeszcze określić pojęcie „anormalności“, ale trudniejsza jest sprawa z pojęciem: „patologiczny“. Termin ten nie jest określony w psychologii. Niektórzy stosują go do każdego nie przeciętnego objawu indywidualności — czyli nie odróżniają patologicznych od anormalnych; — inni zaś określają tym terminem tylko takie objawy psychiczne, które zmuszają do zamykania pewnych osobników pod kluczem ze względu na bezpieczeństwo ich własne lub publiczne. Dzieci o stanach patologicznych w tem drugiem znaczeniu traktuje się w najnowszych czasach z odrębnego stanowiska pedagogicznego w osobnych zakładach — przeto i tę sprawę uchylam na razie, jako nie mającą ogólniejszego znaczenia w wychowaniu publicznem, a uwzględniam tylko te stany patologiczne, które można zaliczyć do anormalnych.

Dzieci mogą być anormalne bądź na tle psychicznem, bądź też fizycznem i fizyologicznem, chociaż trudno tu wytknąć jakąś stałą granicę, — owszem — nie rzadko zachodzą oba wypadki w jednej komplikacyi. Dla celów pedagogicznych t. j. aby podać środki zaradcze, wystarcza, jeżeli oba stany anormalne rozpatruje się tak, jakby z osobna istniały, przyczem należy sobie zdawać sprawę z tego, że mogą być wrodzone lub nabyte.

Zaburzenia psychiczne dają się rozpoznać chyba tylko w razie objawów stałych. Jest to tak zw. „insanitas moralis“, albo też są to rozmaite „manie“, jak prześladowcza, nieprze-

party popęd do kradzieży pewnych, ściśle w danym razie określonych przedmiotów, lub też tak dziś jakoś bardzo szerząca się mania na tle czysto psychicznych zboczeń płciowych. Rzecz oczywista, że takie chorobliwe stany psychiczne zmniejszają lub wręcz usuwają poczytalność moralną, ponieważ jednak takie osobniki źle wpływają na otoczenie, przeto najtrafniej się postępuje, jeśli się je eliminuje ze wspólnego życia z normalnymi. Ale jak sobie radzić w wypadkach wątpliwych? — Najroztropniej może wstrzymywać się od stanowczych wyroków i raczej przypuszczać złudzenie pod tym względem, które prędzej czy później może ustąpić na korzyść dziecka. Jeśli kiedy, to chyba w takim wypadku należy uzbroić się w cierpliwość i dopuścić, by przynajmniej do czasu nierozpoznawalna jeszcze stanowczo łodyga kąkolu rosła wśród zieleni pszenicy.

Psychiczną niepoczytalność moralną można przypuścić dopiero po całym szeregu niezaprzeczonych faktów.

Zdaje mi się, że zamiast z pojedynczych faktów, chociażby nawet bardzo rażących, wysnuwać sąd ogólny co do ujemnego stanu psychicznego osobnika, o wiele praktyczniej będzie, jeżeli dany wypadek policzy się po prostu na rachunek ogólnej ułomności czy słabości ludzkiej i poprzestanie się na zapobieżeniu, by się to już tylko nadal nie powtarzało. Ogólne przesądzenie sprawy może mieć nawet ten fatalny skutek, że jakiś osobnik popadnie w istocie w zboczenie nabyte. Ileż to bowiem można się naczytać o podobnych wypadkach, jak to n. p. niekiedy dzieci z świadomego fantastycznego kłamstwa popadają wreszcie w stan kłamania nieświadomego i niepoczytalnego.

Z kolei rzucę kilka myśli o zaburzeniach na tle fizycznem i fizyologicznem.

Zdawałoby się, że wobec zboczeń takich jest pedagog bezradny — a przecież i pod tym względem, w ostatnich zwłaszcza czasach, pojawiają się apostołowie dobrej nadziei. Z pessymizmu, spowodowanego głośną teoryą o wrodzonych wadach organizmu, szczególnie zaś kranioskopią *Lombrosa*, zapowiada się wyzwolenie współczesnej pedagogii patologicznej, dzięki z jednej strony postępowi fizyologii — a z drugiej poniekąd także biologii. Niewątpliwie władze człowieka są

porozmieszczane w swych zmysłowych podstawach w rozmaitych częściach i stronach mózgu, ale pomimo tego udało się stwierdzić, że brak funkcyi z powodu deformacyi w jednej części mózgu, da się w stosunkowo krótkim czasie zastąpić funkcyami innej części, która tę zastępczą czynność niejako dodatkowo przyjmuje na siebie. Oto jedno z doświadczeń: przed operacyą bał się pies widoku kija, po wycięciu zaś odpowiedniej części mózgu zatracił pies na jakiś czas zdolność do objawów pamięci — dopiero po pewnym czasie rozwinęła się ta zdolność zastępczo w innem miejscu i teraz dopiero pies uciekał znowu na widok kija.

Do tego wyniku badań fizyologicznych dołącza się jeszcze prawo, zauważone w biologii, że organizm każdy ma szczególną zdolność naturalną przystosowywania się do warunków, wśród których ma się rozwijać. Otóż to wszystko powinno chyba budzić w pedagogu nadzieję, że nawet w fizycznie ułomnem dziecku można przecież rozwinąć z czasem, dzięki szczególnej trosce i pieczy, w całej pełni umiłowanie najwyższych ideałów dobra, piękna i prawdy. Ileż to zresztą nie było już przykładów ludzi pod względem fizycznym słabych, niedorozwiniętych, czy nawet ułomnych, którzy się przecież stali filarami kultury?

Dzisiejszy duch czasu zwykł nader często uniewinniać anormalność ludzkich postępków niemal szablonowo różnemi, w naukach wyszukanemi formułkami — a choćby tylko pojęciem „nerwowości“. Ale im prędzej, tem lepiej będzie, jeżeli, w myśl sławnego dziś pedagoga Förstera, przypisze się z całą odwagą zanik współczesnej kultury etycznej niefortunnym doktrynerskim i eksperymentatorskim pomysłom o wrodzonej rzekomo dobroci natury człowieka — a ponadto także ujemnemu wpływowi różnych „nadludzkich“ przeciwników osobistej wolności człowieka i wolnej woli. Nic nie pomogą w podobnych doktrynach żadne zastrzeżenia teoretyczne, bo w praktyce konsekwentnie wiodą zawsze do tego samego: gdy człowiek współczesny dopuści się jakiegoś występku — najczęściej ze szkodą także dla swego otoczenia, zaraz „nerwowość“ ma starczyć za całe usprawiedliwienie i wątpliwą pociechę. Niepodobna przypisać tego po prostu złej skłonności, nad którą

człowiek ten nie stara się zapanować, — bo któż chciałby się narażać na zarzut „niekulturalnych“ zapatrywań? Przecież tyrańska doktryna nie pozwoliła sławnemu Emilowi Rousseau przyznać istnienia naturalnych, wrodzonych skłonności do złego, nie pozwoli też przyjąć, że w danym wypadku mogło się stać inaczej, skoro nawet nad czynami człowieka zapanowała nieniezłomna konieczność. Rzecz naturalna, że taki duch czasu udziela się i dzieciom a jest bezradny wobec rozwijających się w ich duszach chwastów.

Duchownemu, gdy się poskarży na nerwowość, przypomni władza modlitwę, rozmyślanie a choćby potrzebę doraźnych rekolekcyi — otóż i młodzież można dźwignąć tym samym sposobem. Tylko trzeba jej w tem wytrwale i konsekwentnie dopomagać, — najlepiej za Sokratesowym przykładem przez zręczne dyalogi, jak to czyni z wielkiem powodzeniem wspomniany Förster. Wychowawca powinien być mentorem ucznia nie tylko co do zewnętrznego świata, ale także powinien mu dopomódz do ciągłego czuwania nad swoim własnym, wewnętrznym, powinien mu dopomódz do odnalezienia i należytego zrozumienia siebie samego w świecie. Czy to się da przeprowadzić bez szkody dla rozwoju czysto intellektualnego? Owszem a nawet sądzę, że to jest obowiązkiem, a może już tylko nad stosowną okazyą wypadłoby dyskutować. Wogóle trzebaby się zawsze trzymać tej przewodniej myśli, by w jak najzręczniejszy sposób wygrywać w dziecku całą wrodzoną obfitość dobrych skłonności przeciw złym. (Przykład o dzieciach włóczęgów ustnie).

Na zakończenie pozwolę sobie jeszcze przytoczyć przepiękną refleksyę Förstera. „Trzeba *brać człowieka bardziej z jego strony duchowej*, *wewnętrznej* („*erziehen d. h. heranziehen*“,) nawiązywać ustawicznie do jego narodzin z ducha a nie tylko z materyi. Jest to myśl przewodnia prostych a jednak głębokich i pod względem zrozumienia życia potężnych symbolów Objawienia. Duch Boży, który unosił się nad wodami, który tchnieniem swojem powołał do życia człowieka,— następnie czarująca prostota w opowieści o raju utraconym, to wszystko nader dosadnie uprzytamnia, że człowiek musi przecież opanować przemoc materyi i wrócić znowu do jednośc-

z Najśw. Duchem, od którego się oderwał i wskutek tego stał się skłonniejszym do złego. O odzyskanie tej utraconej w duszy harmonii moralnej woła ustawicznie nie tylko tajemniczy jęk tęsknoty w poczuciu grzechowem, lecz także potężny przykład Osobistości Chrystusa, Osobistości, odnawiającej ludziom dobrej woli pamięć owych szczęśliwych, zażyłych stosunków z Najwyższem Bóstwem w Raju (Förster, Jugendlehre, Berlin 1914, str. 692).

W kwestyi wychowania pożądany jest najbardziej *optymizm*, bo wychowawca w ogóle, a duchowny w szczególności wtedy tylko może liczyć na powodzenie, kiedy wytrwale idzie naprzód, nie zrażając się nigdy żadnemi trudnościami i nie wątpiąc o żadnej powierzonej sobie duszy.

X. Izydor Richter.

Nowa obrona autentyczności Pentateuchu.

(Ciąg dalszy).

O przepiórkach jest rzeczywiście mowa dwukrotnie. Ex. 16 i Num. 11, ale niema w tem nic dziwnego i niepodobnego do prawdy, że Bóg dwa razy dostarczył ludowi swemu tego pokarmu.

Co się tyczy powtarzań w części *prawodawczej* trzeba zważyć, że 1-e) Deutoronomium jest gorącą zachętą do obserwowania prawa i dlatego nie można się dziwić, iż w mowach tej księgi powtarzają się główne przepisy ustaw poprzednio przez Mojżesza wydanych; — tego wymagała niepojętność i niedojrzałość wielkiej części ludu, obok charakteru parenetycznego całej księgi. 2-e) Podobnie ma się rzecz z powtórzeniami w trzech innych księgach. Nadto Mojżesz przemawiał do dwóch pokoleń: do tego, które wyszło z Egiptu w wieku dojrzałym, widziało sceny Synaju i było obecne przy ogłoszeniu prawodawstwa synaickiego — i do dzieci tego pokolenia, które wyrosły na mężów w ciągu 40-letniej wędrówki na puszczy i do których zwracał się przy końcu wędrówki; to tłumaczy nam podobieństwo pewnych ustępów w 4 księgach Pentateuchu. 3. W innych miejscach niema po-

wtórzenia tej samej rzeczy, lecz prawodawca ogłasza pewne ustawy, mając na oku różne przedmioty lub obrzędy: i tak podaje on Lev. 23 i Num. 28 przepisy, dotyczące sabatu i trzech wielkich świąt rocznych, ale w pierwszym ustępie mówi o tych dniach jako o poświęconych Bogu, a w drugim o obrzędach i ofiarach, które na te dni przypadają. Tytuł pierwszej ustawy jest: „Te są święta Pańskie", a drugiej: „Te są ofiary, które ofiarować macie".

Także *rozmaitość stylu* w różnych miejscach Pentateuchu nie uzasadnia hipotezy, że dzieła tego nie mógł napisać jeden autor. Właściwości stylu mogą być różne u tego samego autora, gdy pisze o różnych materyach i w różnych okresach życia. Ogromne są np. różnice między wysłowieniem Goethe'go w dramacie „Götz v. Berlichingen" a w „Ifigenii", w 2-ej części Fausta albo w pismach prozaicznych z ostatniej jego epoki[1]). Steuernagel zestawia 1-y i 5-y rozdz. Gen. z Num. 7, 12 nn. Jakaż jest jednak osnowa rozdz. Gen. 5 i Num. 7, 12 nn.?

W pierwszym podana jest genealogia potomków Seta, w drugim czytamy (w 12—88) o ofiarach, złożonych przez książąt ludu „na poświęcenie ołtarza". Otóż takie wyliczanie musi być z natury rzeczy suche i „schematyczne". Podobnie ma się rzecz z rozdz. 1 Gen., który zawiera krótką i sumaryczną wiadomość o stworzeniu wszystkich jestestw wszechświata. Zresztą bardzo być może, iż w Gen. 1, 1—2, 4 i Gen. 5, 1—29 mamy dokumenty dawniejsze, które Mojżesz włożył do swego dzieła, — w każdym jednak razie trudno uważać właściwości ich stylu za argument, przemawiający przeciwko zdaniu, że Pentateuch jest dziełem jednego autora.

A jakże ma się rzecz z owemi *sprzecznościami* które rzekomo odkryli w księgach Mojżesza przeciwnicy ich autentyczności? Oto w Gen. 4, 26, czytamy, że Enos „począł wzywać imienia Iahwe" (Wulgata tłum. „imienia Pańskiego"), a w Ex. 3, 13 nn. i 6, 14, że Patryarchowie i Mojżesz nie znali jeszcze

---

[1]). X. Murillo nie przytacza tego przykładu, mówi tylko (str. 108) o różnicy wysłowienia u św. Augustyna, lecz ta jest u Goethe'go jeszcze daleko większa.

aż do tego czasu imienia Iahwe. Jednakowoż nie jest rzeczą wcale pewną, że według Gen. 4, 26 Enos nazywał Boga tem imieniem; słowa te mogą oznaczać, że on układał modlitwy, w których wzywał Boga pod innem imieniem. Słowa: „wzywał imienia Iahwe“ nie muszą w jęz. biblijnym znaczyć, że nadawał Mu to właśnie imię, w tem a nie innem brzmieniu W Gen. 4, 26 napisał autor imię Iahwe, którego sam używał, ale pierwsi ludzie mogli używać i używali innych imion, bo *nie mówili po hebrajsku*[1]).

Tak samo nie jest rzeczą pewną, że w Ex. 3, 14, 6, 3 jest mowa o pierwszem objawieniu imienia Iahwe; — słowa te mogą znaczyć, (jak powiedziano wyżej) że Patryarchowie nie poznali Boga z dzieł Jego jako spełniającego wiernie swoje obietnice, bo nie oddał im Ziemi obiecanej.

Druga sprzeczność ma być oczywistą między Gen. 1, 1—2, 4a i 2, 4b—24, bo według Gen. 1 stworzył Bóg rośliny i zwierzęta *przed* człowiekiem, a według 2, 4 nn. *po* nim dopiero; — według 1, 27 stworzył równocześnie mężczyznę i niewiastę, a według 2, 18 nn. niewiastę znacznie później, do czego dodaje jeszcze Wellhausen[2]) ciekawe przypuszczenie, że według autora mógł Adam szukać wśród zwierząt istoty sobie podobnej, którą na szczęście znalazł tylko w niewieście! — Jednakowoż sprzeczność rzekomą między Gen. 1. a 2. usunięto już powyżej: w rozdz. 2 czytamy o wegetacyi *raju*, nigdzie zaś autor nie mówi, że najpierw Bóg stworzył człowieka a potem dopiero rośliny i zwierzęta; — nie mówi on też w Gen. 1, 27 *o równoczesnem* stworzeniu mężczyzny i niewiasty, tylko zapisuje ogólnikowo: „I stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje. . . . mężczyznę i białągłowę stworzył je“, poczem dopiero o tem opowiada dokładniej w rozdz. 2, który rozpoczyna historyę rodu ludzkiego. Chodzi mu przytem o zaznaczenie, że rośliny i zwierzęta stworzone są dla człowieka. Przy-

---

[1]) Inni (Dereser) tłumaczą G. 4, 26: „Wtedy zaczęto nazywać się imieniem Iahwe“ t. zn. niektóre rodziny pobożne nazywały się „synami, uczniami Bożymi“, odróżniając się od „synów ludzkich“, którzy nie dbali o naukę Bożą i żyli występnie.

[2]) Prolegomena zur Gesch. Israels (wyd. 6-e) 1905 str. 298.

puszczenie zaś przytoczone Wellhausena nie ma żadnej podstawy w słowach Gen. 2, 19, że Bóg przywiódł wszystkie zwierzęta do Adama; — owszem autor podkreślił wyraźnie różnicę między człowiekiem a zwierzętami, mówiąc w w. 7, że Bóg dał mu „duszę żywiącą“ a o zwierzętach (w. 19), że je „utworzył *z ziemi* “i dodając, że między niemi *„nie najdował się pomocnik podobny jemu*“ (w. 20).

Antropoformizmy w Pentateuchu znajdują się w różnych jego ustępach i to w takich, które krytyka, dzieląca księgi Mojżeszowe na fragmenty, przypisuje na podstawie innych znamion różnym autorom. I tak Gen. 9, 13 nn. czyni Boga podobnym do wojownika olbrzyma, uzbrojonego łukiem[1]). 7, 16 Bóg sam zamyka arkę.

Dalej zarzucają niesłusznie Mojżeszowi, że w Ex. 11, 2—12, 35—36 przypisuje Bogu wydanie rozkazu niezgodnego z moralnością, żeby żydzi złupili Egipcyan: Bóg może jako Pan najwyższy wszechrzeczy przenosić własność od jednego człowieka na drugiego, od narodu do narodu, — a nadto w tym wypadku chodziło o sprawiedliwe wynagrodzenie Izraelitów za krzywdy i udręczenia, które musieli znosić przez wiele lat od Egipcyan.

Sprzeczność pozorną między Ex. 20, 24 i Deut. 12, 5—16 usuwa X. Murillo (str. 112) w ten sposób: w przekładzie wiersza Ex. 20, 24: „Ołtarz mi z ziemi uczynicie i ofiarować na nim będziecie. . . . na *wszelkiem miejscu*, na któremby była pamiątka imienia mego“ — należy zmienić słowa: „na wszelkiem miejscu“ na: „*jakiekolwiek będzie miejsce*, na którem każę wzywać imienia mego;“ — t. zn., że Bóg mówi o ołtarzu, który ma być wzniesiony w ziemi chananejskiej a którego miejsca jeszcze nie oznacza. Jeżeli tak wiersz zrozumiemy, nie będzie tu żadnej sprzeczności z Deut. 12, 5—16, gdzie Bóg pozwala na *jednem* tylko miejscu składać ofiary.

Żadnej zaś trudności nie może wywołać opowiadanie o ołtarzach i miejscach świętych, na których ofiarowali Pa-

---

1) Wellhausen, Proleg. str. 311: „Łuk niebieski jest pierwotnie narzędziem Boga, wypuszczającego strzały.“

tryarchowie, chociaż ich praktyka nie była zgodna z przepisami Deuteronomium. Żyli oni w innej epoce i w całkiem innych warunkach; nie mieli ani stałej siedziby ani nie byli panami kraju, żeby w nim mogli oznaczyć jakieś miejsce stałe dla kultu religijnego. Nie groziło im też niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, jakie groziło milionom ich potomków na puszczy a bardziej jeszcze w kraju chananejskiem. Przepisy, dotyczące ofiar, mogły się zmieniać stosownie do okoliczności: instytucya kultu centralnego, poruczonego kapłanom po zajęciu Ziemi obiecanej, miała być środkiem potężnym do utrzymania prawdziwej wiary, którą mieli wszyscy wyznawać w jednem miejscu w obliczu całego narodu a nadto miała bronić jedności narodowej przeciw tendencyom separatystycznym pokoleń izraelskich.

Znamiona literackie.

Według zdania przeciwników autentyczności Pentateuchu można w nim rozróżnić pewne części składowe na podstawie różnic w wysłowieniu. I tak w niektórych ustępach Bóg nazywa się *Elohim* a w innych *Iahwe*. To nasunęło Janowi Astruc'owi (który był lekarzem króla polskiego Augusta II.) przypuszczenie, że w księdze Rodzaju dadzą się rozróżnić dwie relacye czyli dwa dokumenty, z których jeden nadawał Bogu imię Elohim a drugi Iahwe, ale ponieważ spostrzegł, że to kryteryum nie da się zastosować do całej księgi Rodzaju, więc przypuścił jeszcze istnienie 10 innych dokumentów pomocniczych, którymi miał posługiwać się jej autor[1]). Hipotezę tę zmodyfikował Eichhorn[2]), który odróżnia w Gen. 1) zródło elohistyczne, 2) źródło jahwistyczne, 3) różne uwagi, dodane przez Mojżesza. Nowsi zaś krytycy niemieccy (De Wette, Reuss, Graf, Wellhausen) rozróżniają źródła jahwistyczne i elohistyczne już nie tylko w ks. Rodzaju, ale w całym Pentateuchu, w księdze Jozuego, a po części i w księdze Sędziów i księgach Samuelowych.

---

[1]) Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génese. Bruxelles 1750.

[2]) Einleitung ins Alte Testament. II. Reutlingen. 1790.

Dalszy postęp badań krytycznych doprowadził do odkrycia, że w miejsce jednego jahwisty trzeba przjyąć istnienie trzech; tak samo na ustępy „elohistyczne“ musieli złożyć się różni autorowie, którzy Boga nazywają nie Iahwe, lecz Elohim, którzy wystrzegają się wszelkich antropomorfizmów i td.[1]).

Jednakowoż twórcy i zwolennicy tych hipotez różnią się bardzo pomiędzy sobą w wielu punktach największego znaczenia: jedni uważają za starsze źródła elohistyczne, drudzy jahwistyczne; jedni uważają t. zw. „kodeks kapłański“ za główne źródło Pentateuchu i nazywają go Elohistą I, drudzy wyobrażają sobie całkiem inaczej powstanie ksiąg Mojżeszowych; — jedni sądzą, że owo źródło powstało w epoce Mojżesza, drudzy, że około r. 1000 przed Chr., inni, że około r. 850 i td.

Na te różne przypuszczenia odpowiadają obrońcy autentyczności Pentateuchu tak: różnica imion Boskich nie uzasadnia wcale hipotezy, rozróżniającej źródło jahwistyczne i elohistyczne; po 1-e bowiem nie jest rzeczą pewną, czy rozmieszczenie tych imion w tekscie dzisiejszym Biblii jest to samo, jakie było pierwotnie (w Psalmach stwierdzono w wielu miejscach zmianę imion Bożych). 2-e Rozróżnianie ustępów według tego znamienia nie da się doprowadzić dalej, jak do Ex. 6, 3, a więc istnienie źródła eloh. i jahw. można przypuścić tylko ze względu na historyę pierwotną i patryarchów, czyli poprzedzającą czasy Mojżesza. 3-e Tylko w bardzo niewielu ustępach da się stwierdzić wyłączne używanie jednego z tych imion. 4-e Używanie systematyczne jednego lub drugiego w niektórych ustępach da się wytłumaczyć ich znaczeczeniem etymologicznem: *Elohim* znaczy tyle co *„potężny“*; wyraz ten pochodzi od źródłosłowu: el - być silnym, potężnym; jest to pluralis — nie numeryczny, lecz oznaczający pojęcie najwyższej potęgi. *Iahwe* zaś znaczy tyle co *„wierny“* (jak już powiedziano wyżej). W ust. Gen. 1, 1—2, 4 a jest mowa o Bogu jako wszechmocnym i Stworzycielu, dlatego na-

[1]) Por. X. W. Michalskiego „Staroż. dzieje biblijne str. 365 i nn.

zwany jest Elohim. W rozdz. 2 zaś i 3, w których Bóg układa się niejako z człowiekiem, wolał Mojżesz użyć imienia Iahwe; — w innych zaś miejscach używa obu imion na przemian, podobnie jak pisarze łacińscy nazywają Boga raz Deus, drugi raz Dominus.

Ta więc różnica imion może tylko uzasadnić przypuszczenie, że Mojżesz w niektórych miejscach cytuje źródła dawniejsze, ale nie upoważnia do przypisywania tych ustępów różnym autorom.

Podobnie ma się rzecz z innemi znamionami literackiemi, na które różni powołują się krytycy, nie mogąc jednak zgodzić się między sobą i dojść do jednakowych wyników.

C. d. n. *X. A. P.*

Harmonia w celu człowieka.

Rozum ludzki mimowoli bada cel tego wszystkiego, co spotyka koło siebie; już małe dziecko dręczy ustawicznie matkę pytaniami: po co? na co? Jeśli ciekawość naszą pobudza przeznaczenie rzeczy, po za nami będących, o ileż bardziej musiało narzucać się ludzkości zagadnienie celu naszego istnienia, pytanie, po co m y właściwie przebywamy na ziemi? Pytanie niezmiernej doniosłości, bo od odpowiedzi na nie zależy sposób urządzenia sobie życia, które celowi naszemu ostatecznemu winno być podporządkowane. Dlatego dziwić się można lekkomyślności i płytkości tych, którzy badają cel i przeznaczenie najdrobniejszego nawet tworu przyrody, a nie zastanawiają się nigdy nad tem, co jest przeznaczeniem ich samych.

Lecz z czego poznać, co jest naszym celem? Aby poznać, na co rzecz jakaś jest, patrzymy na jej naturę, na jej zasadnicze dążności i wnioskujemy, że istnieje ona na to, do czego jest zdatna. Dlatego cel człowieka powinniśmy poznać z jego natury, z jego wrodzonych pragnień. Kiedy zaś zastanawiamy się nad człowiekiem, spostrzegamy w nim dwa przedewszystkiem zjawiska, koło których obraca się całe jego życie, a są niemi: dążenie do szczęścia

i poczucie obowiązku. Z nich też starano się poznać ostateczny cel człowieka. Jedni, opierając się na naszej dążności do szczęścia, twierdzili, że najwyższem dobrem naszem i ostatecznym celem jest przyjemność, rozkosz zmysłowa. Ἡδονὴν τὴν τοῦ σώματος ἣν καὶ τέλος εἶναι [1]). Zwolenników tego kierunku nazwano hedonistami, w starożytności także Cyrenejczykami, bo wybitniejsi wśród nich przeważnie pochodzili z Cyreny.

Lecz człowiek ma zanadto duże poczucie swojej godności, aby mógł przyznać, że największem jego dobrem jest użycie zmysłowe, bo wtedy, czemże właściwie cel nasz różniłby się od przeznaczenia zwierząt? Czyż bez znaczenia miałyby być dobra duchowe? Dlatego Epikur wyznacza nam inny, doskonalszy cel ostateczny. Ma nim być rozkosz, ale nie rozkosz Cyrenejczyków, polegająca na miłem poruszeniu zmysłów (voluptas in motu), lecz przyjemność stała (voluptas in statu, quieta), która daje życie wolne od cierpień ciała i zaburzeń ducha. Najwyższym naszym celem jest, jak mówi Epikur w liście do Menecyusza [2]) μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.

Lecz jeśli szczęście jednostki jest naszym najwyższym celem, czy człowiek, spragniony zaspokojenia swoich pragnień, nie zechce zdeptać drugich, czy nie będzie starał się zwolnić od ograniczeń na ich korzyść i od wszelkich ciężarów, jakie mu nakłada obowiązek? Stąd altruiści głoszą, że s z c z ę ś c i e wprawdzie jest naszym ostatecznym celem, ale znajdziemy je w służeniu drugim; przez pomnażanie szczęścia ogółu, zapewniamy je sobie. Obecnie wprawdzie szczęście nasze nie schodzi się ze szczęściem drugich, owszem często stoi z niem w sprzeczności, ale kiedyś, w dalszym rozwoju ludzkości, egoizm znajdzie, jak twierdzi Spencer, Świętochowski i inni — najzupełniejsze zadowolenie w altruizmie.

Szczęście więc według utylitarystów ma być naszym najwyższym celem, ale w takim razie co się stanie z obowiązkiem? Czyż mielibyśmy nie uznawać go wcale i lekce-

---

1) Diog. Laërt. II. 8.

2) H. Ysener, Epicurea (Lipsiae 1887), n. 131. 10 n.).

ważyć sobie przekonanie ludzkości, że raczej wszystko należy poświęcić niż naruszyć to święte prawo, które nam każe miłować dobro a unikać zła? Nie — mówią stoicy: Zeno, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz — obowiązek jest naszym ostatecznym celem, jemu mamy służyć zawsze i wszędzie. Kto zaś spełnia obowiązek, temsamem udoskonala się; stąd znów inni, jak Plato, Arystoteles, Wolf, Kant, I. G. Fichte i częściowo przynajmniej wielu nowszych, za najwyższy cel nasz uważają osiągnięcie doskonałości nam odpowiedniej, rozwinięcie najzupełniejsze naszych władz i osiągnięcie najdoskonalszej świętości, przez działanie zgodne z obowiązkiem. Lecz czemże jest nasza osobista doskonałość? Drobnostką i bańką mydlaną, która powstaje i ginie zaraz na wielkim oceanie życia, toczącego swoje fale w jakąś nieznaną dal, w pogoni za jakiemś wyższem po nad nami dobrem! Więc Cumberland, Shaftesbury, Aug. Comte, J. St. Mill, Paulsen, Wundt, Levy-Brühl, Durkheim i legiony innych każą nam dążyć do udoskonalenia ludzkości; jej postęp jest dobrem, któremu powinniśmy poświęcić wszystko.

Jedni zatem każą nam szukać szczęścia, inni polecają ulegać bezwarunkowo obowiązkowi: czyż jednak obowiązek ma uniemożliwiać nam szczęście, a znów szczęście koniecznie stać w sprzeczności z obowiązkiem? Już Epikur stara się pogodzić jedno z drugiem: „Niema — mówi w liście do Menecyusza [1]) — przyjemnego życia bez roztropności, sprawiedliwości i uczciwości, ani też nie żyje się sprawiedliwie, uczciwie i roztropnie bez rozkoszy“. Również i stoicy widzą konieczność pogodzenia tych dwóch pragnień i dlatego starają się wmówić w siebie i w innych, że jedynie cnotliwy jest szczęśliwy prawdziwie: „sapiens semper beatus“, „sola virtus ad beatitudinem sufficit“. Złem bowiem jest jedynie występek, nie jest zaś występkiem choroba, śmierć, cierpienie, a zatem, chociaż kogo nawiedzi,

---

[1]) οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. — Ysener 132. 21 nn.

nawiedziony nie przestaje być szczęśliwym, bo ma cnotę, jedyne dobro, które nas najzupełniej czyni szczęśliwymi, a nie dręczy go żadne zło, gdyż w występku nie żyje[1]).

Ale twierdzenie Epikura i Stoików stoi w sprzeczności z codziennem doświadczeniem i ze zdrowym każdego rozumem. Wprawdzie cnota daje nam zadowolenie, bo nakłania nas do czynności zgodnych z naszą naturą, wszelka zaś czynność odpowiednia zapewnia nam pewne ukojenie, szczęście, które jednak — jak słusznie zauważa już Arystoteles[2]) — jedynie ten ocenić zdoła, kto naprawdę miłuje cnotę i posiada ją w wysokim stopniu. To szczęście, wynikające z posiadania cnoty, trzeba okupić ofiarą z przyjemności, jaką nam przyrzeka i daje występek, który mając za przedmiot dobra zmysłowe, dogadzające ciału, rwie nas ku sobie całą siłą, tak, że musimy sobie zadać gwałt, aby się oprzeć jego czarowi. Dlatego też kto kieruje się jedynie względami na przyjemność i szczęście, nie pójdzie za niepochwytnem szczęściem, jakie daje cnota, ale przylgnie do przyjemnego występku i poświęci mu obowiązek Dobrze rozumieli to już filozofowie starożytnej Grecyi, dlatego ludziom, dążącym do cnoty, stawiali za pierwszą zasadę: abstine et sustine! Kto do cnoty dąży, musi podjąć się trudu, który — jak Hezyod mówi — bogowie położyli przed cnotą, musi wziąć, według wymagań chrześcijaństwa, krzyż na swe ramiona, zaprzeć samego siebie, ukrzyżować ciało swe z pożądliwościami jego, a iść stromą i ciasną drogą na wyżyny, dokąd nas wzywa obowiązek. Twierdzą wprawdzie stoicy, że mędrzec, posiadając cnotę, ma wszystkie dobra, a zatem jest szczęśliwy, choćby najwięcej cierpiał, bo cierpienie nie jest złem, gdyż nie jest występkiem. Ale to rozumowanie może otumanić umysł, nie przekona go jednak, owszem jest grubem pomieszaniem pojęcia dobra i zła moralnego z pojęciem dobra i zła fizycznego. Oczywiście cierpienie nie jest złem moralnem czyli występ-

---

[1]) Por. Cicero, De finib. bon. IV. c. 21, V. c. 24, Tuscul. V.; Seneca.

[2]) Ethic. Nic. I. 9.

kiem, owszem, znoszone mężnie, jest nawet dobrem moralnem, ale z tego nie wynika, by nie było złem fizycznem, przed którem wzdryga się natura ludzka. Występek zaś, chociaż jest złem moralnem, może być dobrem fizycznem nawet usilnie pożądanem, a na odwrót cnota żąda od nas cierpień fizycznych, nawet poświęcenia życia. Ponieważ zaś my domagamy się zadowolenia naszych wszelkich pragnień, a nasycić je mogą często i to przeważnie w obecnym stanie dobra fizyczne, dlatego lgniemy do występku, który nam je daje, a uciekamy przed cnotą, złączoną z wyrzeczeniem się przyjemności, owszem związaną nieraz z wielkiem cierpieniem czyli złem fizycznem.

Z tego wszystkiego zdawaćby się mogło, że harmonia między szczęściem a obowiązkiem jest niemożliwa do osiągnięcia. A przecież zdrowy rozsądek mówi nam, że obowiązek winien pogodzić się z naszem pragnieniem szczęścia, że szczęście przez spełnienie go musimy osiągnąć. Ani epikureizm ani stoicyzm nie umiał rozwiązać tej zagadki; pierwszy, zapatrzony w pragnienie szczęścia, doprowadza logicznie do zapomnienia o obowiązku; drugi, podnosząc świętość obowiązku, nie chce uznać żadnych dóbr po za cnotą i w niej szuka zupełnego szczęścia, czemu kłam zadaje życie. Trzeci kierunek, już częściowo przez nich uznawany, idzie drogą pośrednią; uznaje wprawdzie cnotę za najwyższe dobro, ale pozwala także i dóbr fizycznych szukać a unikać zła moralnego i fizycznego. Przyznaje on jednak, że szczęścia zupełnego nie znajdziemy nigdy; dosyć mamy, jeśli będziemy możliwie najszczęśliwszymi przez cnotę i inne dobra nam odpowiednie. Kierunku tego broni Arystoteles a po części i Cicero. Ale rozwiązanie takie zagadnienia, jak pogodzić poczucie obowiązku z pragnieniem szczęścia, jest połowiczne, bo właściwie ono pozostawia obowiązek w sprzeczności ze szczęściem, każe nam nadto zadowolić się szczęściem cząstkowem, chociaż my pragniemy szczęścia zupełnego, nie ograniczonego, a zatem tylko takie może być naszem dobrem najwyższem i ostatecznym celem. Filozofowie wspomniani nie wskazują nam,

gdzie i kiedy takie szczęście znajdziemy, jak z jego pragnieniem da się pogodzić obowiązek i jego spełnienie.

Przypatrzmy się, jakie rozwiązanie postawionego zagadnienia daje filozofia katolicka? Uczy ona przedewszystkiem, że *szczęście zupełne jest rzeczywiście naszym ostatecznym celem*, do którego wszystko odnosimy, cokolwiek działamy. Pragniemy wprawdzie najrozmaitszych rzeczy: majątku, sławy, szczęścia rodzinnego, przyjemności i rozkoszy. Ale chociaż rozbieżne są nasze *poszczególne* życzenia, wszyscy w gruncie rzeczy jednego pragniemy: chcemy, aby nam było dobrze, dążymy do szczęścia. Za niem goni cały świat. Dziecko w kołysce płacze, gdy je coś boli, śmieje się i cieszy, gdy mu dobrze; ono szuka i pragnie szczęścia. Młodzieniec opuszcza dom rodzicielski, uczy się i bada, pracuje w gimnazyach i uniwersytetach, w fabrykach i kopalniach, wśród swoich i obcych. Czego on szuka? On walczy, cierpi, pracuje, dlatego, aby mu było dobrze, dąży do szczęścia. Skromna dziewica opuszcza ojca i matkę a idzie do ludzi obcych, może w dalekie i nieznane strony, by przy boku męża pędzić dalsze życie. Czego pragnie i szuka? Pragnie, by jej było dobrze, szuka swojego szczęścia. Gdy wiek zniszczy zdrowie, rozwieją się nadzieje, zawiedzie świat, a choroby rzucą na łoże boleści, za czem tęskni zgrzybiały starzec, ten kaleka nie mogący ruszać się o własnych siłach? On tęskni za marą szczęścia, pragnie aby mu było dobrze. Szczęścia szukają wszyscy: jego pragnie zakonnica w klasztorze, misyonarz wśród dzikich ludów, nawet męczennik, gdy umiera za wiarę, oddaje życie doczesne, aby otrzymać wieczne, wybiera śmierć ciała, aby uniknąć śmierci duszy; pragnie dobra, unika zła, czyli dąży do szczęścia. Szczęśliwymi chcą być dobrzy i źli; dobrzy są dobrymi, aby szczęśliwość znaleźć, ale — co dziwniejsza — i źli są złymi, aby osiągnąć upragnione szczęście[1]). Bo dlaczegoż rozpustnik idzie za swemi żądzami, jeśli nie dlatego, że w tem złem szuka szczęścia, a za nieszczęście uważa niemożność nasycenia swoich brudnych

---

[1]) Por. św. Augustyn, Enarr. in ps. 118 serm. 1.

pragnień? Kogo pali żądza bogactw, zbiera majętności, grabi i obdziera innych, aby być szczęśliwym. Mściwy, pragnący zguby nieprzyjaciela i tyran, depcący najświętsze prawa poddanych, morderca, krzywoprzysięzca i oszczerca, oni wszyscy szukają swego dobra, przez występki pragną dojść do szczęścia. A nawet ten, kto zbrodniczą ręką przecina pasmo dni swego życia, chce nieszczęścia, aby znaleźć szczęście; odbiera sobie życie, aby uniknąć zła, wstydu, więzienia, cierpień, dąży zatem do osiągnięcia pewnego dobra czyli szuka szczęścia.

Pragnienie szczęścia jest podstawą wszelkich naszych czynów; cokolwiek czynisz, czy pracujesz, czy spisz, grzeszysz, czy wykonujesz cnotę, ostateczną pobudką i bodźcem twego działania jest chęć osiągnięcia jakiegoś dobra. Bo cokolwiek czynimy, tego pragniemy; nie pragniemy tego, czego nie miłujemy; miłujemy zaś to jedynie, co uważamy za nasze dobro, za odpowiednie nam przynajmniej w jakiś sposób. Temu pragnieniu nikt się oprzeć nie zdoła; jak świat daleki i szeroki, niema człowieka, któryby rozmyślnie chciał być nieszczęśliwym a wyrzekał się szczęścia.[1])

(Dok. nast.) *X. Dr. Stan. Zegarliński.*

Ruch tomistyczny w obecnej dobie.

Kiedy w roku 1902 podróżowałem do stolicy maryańskiej w Lourdes, zatrzymałem się po drodze także *w Tuluzie*, aby uczynić zadość pietyzmowi dla osoby św. Tomasza, którego szczątki spoczywają w tamtejszej bazylice św. Saturnina. Bez trudności i długiego czekania dostałem się z kolegą i towarzyszem podróży do kaplicy i ołtarza św. Tomasza celem odprawienia Mszy św., po której zajęliśmy się szczegółowem zwiedzaniem i samej kaplicy i całej bazyliki sławnej z posia-

---

[1]) Por. Arystoteles, Politic. VII. c. 13. 1331 b. 39; I c. 1. 1252 a. 2 n; św. August., de Trinit. XIII c. 3. 4; św. Tomasz, C. Gent. III c. 3. 16. Kant, Kritik der prakt. Vernunft I 1. § 8 Anmerk. 1.

dania relikwii nie tylko św. Tomasza, ale i wielu innych świętych. Niestety wrażenie ostatnie, z jakiem opuszczaliśmy bazylikę, różniło się znacznie od tego, z jakiem wstępowaliśmy. Jeżeli pierwsze było dobre i dodatnie, to ostatnie nie najlepsze z powodu pewnego zaniedbania, które nieco raziło w świątyni, uchodzącej za skarbiec relikwii, a w kaplicy św. Tomasza budziło mimowoli podejrzenie małego pietyzmu dla osoby tak wielkiego świętego i uczonego. Kto i dlaczego mało pamiętał o słowach Psalmisty (25, 8): „Umiłowałem ozdobę domu Twojego“ — nie badaliśmy bliżej. Zdaje się, że znaczny wpływ wywarł tu ogólny nastrój, jaki zapanował wówczas we Francyi w stosunku do nauki scholastycznej i do jej Księcia św. Tomasza z Akwinu. Były to bowiem czasy, kiedy reformizm i modernizm religijny zaczął coraz więcej podnosić głowę i buntować się w szczególności przeciw filozofii i teologii tomistycznej. W samej Tuluzie był w owym czasie rektorem instytutu katolickiego uczony historyk dogmatów *Piotr Batiffol*, znany już z wielu i cennych prac w tej dziedzinie, ale nie zawsze szczęśliwy w swych wywodach, bo je prowadził i to nieraz z przesadnym krytycyzmem w dziedzinie samej tylko teologii historycznej i pozytywnej ze szkodą i ujmą dla teologii spekulatywnej, tak świetnie uprawianej przez św. Tomasza. Nie bardzo też dobrze był poinformowany wzorowy rektor z Tuluzy o stanie rzeczy we własnej ojczyźnie, skoro ostro skrytykował (i to w czasopiśmie zagranicznem) dzieło Fontaine'a zwracające uwagę na niebezpieczeństwo, grożące nauce katolickiej we Francyi, z powodu coraz większych wpływów kantyzmu, a pochwalił dzieło Leclèrc'a, usiłujące tuszować to niebezpieczeństwo[1]). A przecież — jak podnieśli inni i potwierdziły wypadki — więcej słuszności miał Fontaine niż Batiffol i Leclérc. Jeszcze w teologii dogmatycznej i spekulatywnej liczono się z powagą i nauką św. Tomasza, ale w filozofii i apologetyce zamiast t. zw. intellektualizmu św. Tomasza za-

[1]) Por. oba te dzieła i sprawozdania o nich w Theol. Revue nr. 20, 1902; nr. 4. 1903 i nr. 8, 1905 Tytuły dzieł brzmią: *Fontaine*, Les infiltrations Kantiennes et protestantes et le clergé français, Paris 1902. *Leclèrc*, Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présénte. Halle, 1902.

częto głosić agnostycyzm i immanentyzm, zasłaniając się powagą takich uczonych współczesnych, jak Boutroux i Bergson, takich filozofów dawniejszych, jak Comte i Spencer, a przedewszystkiem Kant.

Pierwsze występy przy końcu ubiegłego wieku tych zwolenników protestanta Kanta i żyda Bergson'a odbywały się pod hasłem nowszej i lepszej metody bronienia prawd wiary i nie zwracały się jeszcze wprost przeciw treści i przedstawicielom dawnej apologetyki, ale powoli, zwłaszcza z początkiem bieżącego wieku, zaczęto do metody immanencyi[1]) dostosowywać samą naukę katolicką, przyczem nie szczędzono ujemnych uwag pod adresem dotychczasowych powag, a nawet powagi samego św. Tomasza. Na czoło tych immanentystów wysunęli się we Francyi Maurycy *Blondel* prof. fil. w Aix, Oratoryanin *Labertonnière* i Edward *La Roy*, prof. matematyki w Wersalu. Ten ostatni posunął się najdalej, bo nie tylko zabrał się do reformy dawnej apologetyki, gdzie np. odmówił wszelkiej wartości dowodom rozumowym św. Tomasza na istnienie Boga, ale i do reformy teologii dogmatycznej, gdzie polecił wyjaśniać i uzasadniać dogmaty nie jako normy wierzenia, ale wyłącznie jako normy działania.

Jeżeli u wielu uczonych francuskich nie znalazł łaski Książę scholastyków nawet w dziedzinie filozofii i teologii, to tem mniej mógł ją znaleźć w dziedzinie biblijnej, gdzie tak wybitnym specyalistą, jak, w tamtych dziedzinach, nie był i być nie mógł wobec ówczesnego stanu badań biblijnych. Wprawdzie zasady studyum biblijnego u katolików nie zmieniły się od św. Tomasza i bibliści prawdziwie katoliccy mogą z jego uwag i dziś wiele skorzystać, ale takim biblistą nie był nigdy Alfred *Loisy*, przywódca modernistów francuskich, który — jak widać z jego pamiętnika, niedawno ogłoszonego pod tył: *Choses passées* (Paris, 1913) — już w seminaryum odnosił się z wielką nieufnością do wywodów św. Tomasza.

[1]) Por. encykl. przeciwko modernistom; ustęp dotyczący t. zw. „immanencyi“, przytoczyliśmy w Mies. Kat. i Wych. na str. 431—434 z r. 1912. w art. p. n. „Stosunek wiary do wiedzy według modernistów i niektórych teologów protestanckich“.

Dop. Red.

„Chwalono nam — pisze na str. 42 — św. Tomasza z Akwinu; postarałem się o Summę teologiczną i Summę przeciw pogałnom. Czytałem różne traktaty filozofii scholastycznej i zabra em się poważnie do studyum św. Tomasza. . . . Ostateczny rezultat nie był jednak bardzo pomyślny. Nie ośmieliłem się wówczas przyznać do tego otwarcie, z obawy przed zarzutem bezbożności, lecz spekulacye św. Tomasza co do tajemnicy Trójcy św. robiły na mnie wrażenie rozwlekłej logomachii". Jak widać z dalszego ciągu pamiętnika, — z latami spotęgowała się jeszcze niechęć Loisy'ego do scholastyki i tomizmu, mimo, że w tym czasie ukazała się głośna encyklika Leona XIII „Aeterni Patris" i wiele prac w jej duchu pisanych, że wymienię tylko z pośród uczonych francuskich dzieła wybitnego tomisty *O. Billot'a* (dziś kardynała, a niegdyś profesora uniwersytetu gregoryańskiego w Rzymie), nie pozwalające na taki sąd ujemny o nauce tomistycznej, na jaki się odważył Loisy. Niestety dla Loisy'ego i wielu innych, którzy jego zapatrywania podzielali, miało jakieś znaczenie nie to, co szło z Rzymu katolickiego, ale to, co szło skąd inąd, zwłaszcza z Ameryki, z Anglii i Niemiec protestanckich, gdzie także mało liczono się z powagą św. Tomasza.

I tak w Ameryce mimo listu (z r. 1899) Leona XIII potępiającego t. zw. amerykanizm, który i we Francyi miał wielu zwolenników, cieszył się ciągle jeszcze i tam i tu większem wzięciem *Tomasz Hecker* niż Tomasz z Akwinu, który miał nadto wielkiego współzawodnika w osobie W. *James'a*, twórcy pragmatyzmu, odbiegającego daleko od intellektualizmu tomistycznego.

W Anglii nawrócony z protestantyzmu Jerzy *Tyrrel*, który wstąpił do Jezuitów i początkowo poświęcał się z całym zapałem studyum scholastyki i tomizmu, zaczął nagle w owym czasie z zagorzałego tomisty przedzierzgać się w antytomistę i modernistę, jak świadczy obok innych artykuł: „O stosunku teologii do pobożności", ogłoszony po raz pierwszy w r. 1899, a później w dziele: „Trough Scylla and Charybdis" pod tyt. „Lex orandi, lex credendi". W artykule tym wystąpił Tyrrell i jako agnostyk, odmawiajający rozumowi zdolności do poznania Boga i jako immanentysta, uważający pobożność

osobistą i lex orandi za główne normy, którym ma podlegać i służyć teologia i lex credendi. Te same nauki niezgodne z intellektualizmem tomizmu i katolicyzmu powtórzył Tyrrell z większym jeszcze naciskiem w dziele: „Oil and Wine“ (1900), które wydał mimo odmówienia mu aprobaty, zyskując pochwały pokrewnych mu duchem reformistów angielskich i francuskich. Z czasem, jak u Loisy'ego, tak i u Tyrrell'a spotęgował się ten duch nieprzyjaźny dla filozofii i teologii tomistycznej, którą pragnął zastąpić swoją immanentną i mistyczną.

W Niemczech w pierwszych latach wieku XX były dla wielu miarodajnymi w sprawie tomizmu głosy dwóch wybitnych profesorów protestanckich w Berlinie: *Paulsen'a i Harnack'a*. Pierwszy wystąpił z porównawczą charakterystyką Kanta i Tomasza i określiwszy pierwszego jako filozofa protestantyzmu, drugiego jako filozofa katolicyzmu, przyznał ze swego stanowiska wyższość Kantowi[1]). Harnack znowu w swej historyi dogmatów[2]) takie podaje charakterystyczne cechy nauki św. Tomasza, zawartej w jego Summie teologicznej: „1. Przekonanie, że religia i teologia są natury spekulatywnej (nie praktycznej) i dlatego dadzą się w umyśle pogodzić i przyswoić i o jakieś sprzeczności między rozumem a Objawieniem mówić nie można. 2. Ścisłe trzymanie się augustynizmu, a zwłaszcza nauki Augustyna o Bogu, przeznaczeniu, łasce i grzechu a z drugiej strony ostre zwalczanie averroizmu. 3. Głębsza znajomość Arystotelesa i stosowanie na wielką skalę filozofii arystotelesowskiej, o ile tylko augustynizm na to pozwala. 4. Śmiała obrona najwyższych praw i uroszczeń Kościoła przy pomocy genialnej teoryi o państwie i zręcznem wyzyskaniu czynników empirycznych w papieskim systemie kościelnym i sakramentalnym. Polityk Arystoteles i teolog Augustyn, dwaj wrogowie, zawarli w Tomaszu sojusz — oto znaczenie Tomasza w historyi świata.“

---

[1]) Por. Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus (Berlin 1889); oraz artykuł w Kantstudien pod tyt.: Thomas v. Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten (1901).

[2]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I — III wyd. 3. 1897; wyd. 4 z r. 1910 Tübingen.

Za zdaniem w sprawie tomizmu takich wybitnych powag protestanckich, jak Paulsen i Harnack, poszło wielu nie tylko z pośród protestantów, ale i katolików niemieckich zwłaszcza, że pierwsi gotowali się do obchodu setnej rocznicy śmierci swego filozofa Kanta († 1804) a drudzy mieli już poprzedników w Döllingerze a później w Towarzystwie naukowem Kraus'a, które odnosiło się z dość wyraźną niechęcią do filozofii i teologii scholastycznej. Wprawdzie nie brakło w kołach katolickich poważnych głosów na rzecz tomizmu i scholastyki, że wspomnę prace Cl. Baeumkera, Commer'a, Denifle'go, Ehrler'a, Endres'a, Gutberlet'a, Hertling'a, Mausbach'a, Willmann'a, ale nie zdołały one odrazu przeważyć śmielszych i liczniejszych głosów nieprzyjaźnych. Co więcej, pod wpływem ogólnego nastroju anty-tomistycznego i anty-scholastycznego zaczęto występować z różnymi zarzutami i żalami pod adresem samych środowisk tomizmu, jakiemi były Lowanium w Belgii, Fryburg w Szwajcaryi, i stolica chrześcijaństwa Rzym.

W *Lowanium* za sprawą głównie *Mercier'a*, niegdyś profesora a dziś kardynała i prymasa Belgii, zakwitnęła szczególnie filozofia t. zw. neo-scholastyczna, łącząca szczęśliwie nova et vetera; we *Fryburgu*, gdzie na wydziale teologicznym byli profesorami Ojcowie z tego samego zakonu, co i św. Tomasz, starano się usposobić słuchaczy jak najlepiej i do jego osoby i do całej nauki; wreszcie w *Rzymie* pod okiem wielkiego Protektora tomizmu Leona XIII zakwitnęła i filozofia, a przedewszystkiem teologia tomistyczna, która miała obok innych takich mistrzów jak L. Billot na uniwersytecie gregoryańskim, Buonpensiere w kollegium dominikańskiem św. Tomasza, Janssens w kollegium benedyktyńskiem na Awentynie, Lepicier w Propagandzie. Otóż i co do tych centrów tomizmu a nawet w nich samych dały się słyszeć pewne głosy niezadowolenia z powodu niedostatecznego uwzględniania i oceniania prądów nowszych i postępów w dziedzinie filozofii i teologii. Najmniej może powodu do jakichś skarg mieli słuchacze w Lowanium i Fryburgu; tam bowiem studyum scholastyki liczyło się poważnie z nowymi prądami przynajmniej w dziedzinie filozofii; we Fryburgu uczony profesor A. Weiss zabrał się nawet do oceny niektórych objawów modernizmu

w świetle nieprzedawnionych zasad katolicyzmu i tomizmu. Natomiast w Rzymie żalili się — i po części słusznie — nawet słuchacze sławnego uniwersytetu gregoryańskiego, że filozofię traktowano tylko jako przygotowanie do teologii, a w wykładach teologii zaznajamiano tylko z teologią spekulatywną św. Tomasza, a pomijano prawie teologię pozytywną i historyczną co do której, wobec nowszych badań historycznych, potrzeba było daleko więcej wskazówek krytycznych, niż je dać mogły komentarze do spekulatywnej nauki tomistycznej. Tego rodzaju żale słuchaczów uczelni rzymskich, (które i sam jako słuchacz Gregoryanum słyszałem) znalazły później potwierdzenie i w czasopismach zagranicznych, że wymienię artykuł Besse'a o dwóch centrach ruchu tomistycznego (w Revue du clergé Français 1902) i ocenę niektórych komentarzy Lepicier'a przez Pohle'go (w Theol. Revue. 1903)[1]).

Besse, zestawiając tomizm rzymski takich autorów, jak Cornoldi, Liberatore, Pecci, Satolli, Talamo, Lorenzetti, Zigliara, Lepidi, z tomizmem belgijskim Mercier'a i innych profesorów z Lowanium, przyznaje wyższość belgijskiemu głównie dlatego, że autorzy rzymscy traktują filozofię z zanadto wielką zależnością od teologii i według metody teologicznej, podczas gdy Mercier wziął sobie od początku za cel stworzenie filozofii jako umiejętności, mającej racyę bytu obok teologii i ukazanie w św. Tomaszu „terrain d' entente" („teren porozumienia") między filozofią i ścisłemi umiejętnościami.

Pohle, dawny uczeń Gregoryanum, a obecnie prof. dogmatyki na uniwersytecie wrocławskim, omawiając Lepicier'a, prof. w Propagandzie „Institutiones theologiae dogmaticae ad textum S-ti Thomae concinnatae", podnosi szereg trudności przeciw temu i innym podręcznikom rzymskim, pisanym w formie komentarzy do Summy teol. św. Tomasza. Liczą one i liczyć muszą po kilka i kilkanaście tomów, a i tak nie dają potrzebnych wiadomości na czasy obecne i odstręczają wielu czytelników formą archaistyczną i średniowieczną. „Od śmierci św.

---

[1]) Besse du clergé de Versailles. Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain (Paris. 1902) Pohle, Zur Methode der Dogmatik (Theol. Revue, Münster 1903).

Tomasza († 1274) — pisze Pohle — upłynęło więcej niż 6 wieków, które widziały rozkwit renesansu i reformacyi, bajanizmu, jansenizmu, racyonalizmu i tp. prądów. Jakkolwiek chętnie przyznać można, że i nowsze błędy dadzą się odeprzeć przy pomocy treściwych i daleko sięgających zasad św. Tomasza, to z drugiej strony zaprzeczyć się nie da, że dzisiejsza dogmatyka musi się nowymi błędami osobno zająć i walczyć z nimi bronią, która dla teologów dawnych nie była konieczną. Jeśli zaś nie można zbyć milczeniem prądów nowszych, to dla komentatora Summy teol. nie pozostaje nic innego, jak mnożyć rozmaite scholia i corollaria i umieszczać je w stosownych i nie stosownych miejscach komentarza, z ujmą dla wspaniałej konstrukcyi i Summy teol. i jej autora, który w swych dowodzeniach i polemikach uwzględniał wprawdzie Averroesa, Avicennę, Avicebrona, Algazela i Majmonidesa ale nie Lutra, Kalwina, Cartesiusa, Malebranche'a, Kanta, Rosmini'ego, Günthera i Hermesa. Dlatego dziwić się nie można, że nowsi teologowie zmuszeni są odstąpić nieco od metody i porządku Summy teol. i obierają inne drogi, by nowy i olbrzymi materyał uporządkować według nowych punktów widzenia i w nowe ująć kategorye; mimo to pozostaje dla nich zawsze Summa źródłem pierwszorzędnego znaczenia, ku któremu ciągle się zwracają, źródłem żywej wody, która nie wysycha, lecz ciągle orzeźwia, kopalnią, która jest ciągle niewyczerpana. Wiedzą oni także, że wiek bardzo intenzywnej pracy na polu egzegezy i patrologii przewyższył znacznie wiek XIII w tem, co się zowie historyczną krytyką i ścisłością naukową. Dlatego nasz dowód z Pisma św. jest umotywowany lepiej i silniej a dowód z Tradycyi więcej dostosowany do wymagań krytyki i przedmiotowo obszerniejszy. . . Andere Zeiten, andere Musen — powiada poeta Geibel. Zapewne wykształcenie scholastyczne jest dla dzisiejszego teologa tak potrzebne, jak dla filozofa zajęcie się Arystotelesem lub dla prawnika studyum rzymskich Pandektów. Ale równolegle z tem musi iść nowoczesne wykształcenie, które nie zamyka uporczywie ducha przed ideami dzisiejszego świata, lecz utrzymuje go w żywem z niemi zetknięciu. . . Gdyby dziś św. Tomasz wstał z grobu, to z pewnością swoich dwóch Sum nie oddałby bez żadnych

zmian do druku, lecz starałby się je przez skreślenia i dodatki całkiem przerobić, aby współczesnym potrzebom uczynić zadość. Otóż to, coby uczynił Thomas redivivus, ale już uczynić nie może, powinni jego epigonowie tem więcej mieć na pamięci i dążyć do urzeczywistnienia. Nie proste i mechaniczne powtarzanie tego, co dawne, ale rozumne dostosowanie się do tego, co nowe — oto program odradzającej się filozofii i telogii tomistycznej. Nie wolno przytem ani joty z prawdy uronić lub pominąć, lecz należy to ubrać nie w średniowieczną szatę, która nowszych razi, ale w nową, dostosowaną do wymagań nowego wieku."

Te i inne uwagi, wypowiedziane przez Pohle'go pod adresem niektórych komentatorów św. Tomasza, były wyjęte z serca i ust wielu słuchaczy uczelni rzymskich, a tylko dodać należy, że tego rodzaju żale najwięcej może były uzasadnione w ustach słuchaczy z Włoch, bo słuchacze z północy, zwłaszcza z ojczyzny Pohle'go, mogli łatwo uzupełnić swe braki i z dzieł obszerniejszych z zakresu filozofii i teologii ogłoszonych przez autorów niemieckich, a nawet z dzieł podręcznych, pisanych w duchu neo tomizmu, że wymienię z podręczników teologicznych: *Institutiones theologiae dogmaticae, Einiga (Trev. 1896 — 1991),* a przedewszystkiem *Lehrbuch der Dogmatik* samego *Pohl*e*go* (3 tomy, I tom ukazał się w 1 wyd. r. 1902, a obecnie (1914) już w 6. wyd — Paderborn); z podręczników filozoficznych: *Lehmena S. I. Lehrbuch der Philosophie* auf aristotelisch-scholastischer Grundlage (4 tomy: 1898-1906 Freiburg i. Br,). *Reinstadler'a: Elementa philosophiae scholasticae* (2 tomiki Fryburg w Bryzgowii 1901., a dziś (1914) już w 7 i 8 wyd. lub *Willems'a* Institutiones philosophiae (od I — II Trev. 1906). Natomiast wielu słuchaczów włoskich, nie zadowolonych poznaniem samej scholastyki, zaczęło na własną rękę badania w dziedzinie apologetyki, teologii biblijnej i historycznej i doszło do tego, że tacy np. uczniowie uniwersytetu gregoryańskiego, jak Murri i Minocchi, zaczęli się odwracać od swych dawnych profesorów a szukać rozwiązania trudności u Harnacka, Loisy'ego, Tyrrella i innych modernistów protestanckich i katolickich. Ponieważ ci młodzi moderniści włoscy zaczęli jeszcze śmielej głosić swe zasady,

niż to nawet czynili przed nimi i z nimi razem: Buonaiutti, Fogazzaro, Semeria, przeto z początkiem wieku obecnego i we Włoszech samych zaczął się ujawniać nastrój nieprzychylny tomizmowi i scholastyce. C. d. n.

X. Dr. A. Macko.

Katecheza o wszechobecności Bożej.[1])

(Dla klasy pierwszej szkoły ludowej. — Pierwsza lekcya).

Przygotowanie. Zmówiliśmy modlitwę. Kiedy modlimy się, mówimy do Pana Boga. Pan Bóg przysyła mnie do was. P. Bóg chce, żebym wam o Nim opowiedział dużo pięknych rzeczy.

Temat. Dziś wam powiem, gdzie P. Bóg jest.

Wykład. P. Bóg jest tutaj w szkole. Nie możemy Go widzieć. On nas widzi i słyszy, co mówimy. Słyszy, gdy całkiem po cichu mówimy: „Ojcze nasz“. P. Bóg lubi to, kiedy modlimy się do Niego. Jest On naszym Ojcem. My jesteśmy Jego dziećmi, a On nas wszystkich kocha i daje nam wszystko, czego potrzebujemy. Daje to, o co się modlimy. P. Bóg jest także w kościele. Modlimy się do Niego w kościele, P. Bóg lubi to, kiedy chodzimy do kościoła i tam modlimy się. P. Bóg jest w waszym domu. I w domu modlicie się do Niego zrana i wieczór, przed jedzeniem i po jedzeniu. Jest na polu, w ogrodzie, w lesie, na każdej ulicy. Kiedy dzwonią na modlitwę, zdejmują ludzie kapelusze i modlą się po cichu. Kiedy przechodzą koło krzyża, odmawiają krótką modlitwę. P. Bóg jest koło krzyża i słyszy, jak ludzie tam się modlą. Gdzie jest P. Bóg? (w szkole, w kościele i t. d.) Czy jest na górze, w stodole, w piwnicy? — Bóg jest na każdem miejscu, jest wszędzie.

Bóg jest i tam wysoko w niebie. W niebie możemy Go zobaczyć. Niebo jest jeszcze daleko piękniejsze niż kościół,

---

[1]) Korzystałem tu z świeżo wydanych katechez p. n. „Einfache Katechesen“ etc. von Lambert Nolle O. S. B. Freiburg i. Br. u. Wien, Herder 1914. Stron XVI i 244. Cena 3 K. 36 h.

niż te wszystkie rzeczy piękne, jakie widzimy na ziemi. Jeżeli będziemy zawsze dobrymi, pozwoli nam P. Bóg przyjść do nieba.

Pyt. 20 Małego Katechizmu: „Co znaczy: Bóg jest wszędzie obecny“?

„Bóg jest wszędzie obecny, znaczy, że Bóg jest wszędzie, w niebie i na ziemi“.

Kiedy idziecie ze szkoły do domu, Bóg jest przy was. Bóg jest przy was w domu, w ogrodzie, na polu, wszędzie. Bóg uważa na nas. Kocha nas, bo jest naszym Ojcem.

Kiedy chcemy się modlić, robimy najpierw znak krzyża. Pokażę wam, jak się robi znak krzyża.

(Katecheta każe każdemu dziecku przeżegnać się).

Odpytanie: Co robicie w kościele (przed nauką, przed jedzeniem, zrana, wieczór)? Do kogo mówimy, gdy się modlimy? Czy możemy widzieć P. Boga? Czy On nas słyszy, co mówimy? Czy nas widzi? Gdzie możemy się modlić? Do kogo mówimy Ojcze nasz? Gdzie możemy P. Boga widzieć? Gdzie jest P. Bóg?

Zastósowanie: Będę często myślał o Ojcu w niebie. Będę do Niego modlił się zrana, przed jedzeniem i po jedzeniu, wieczór, kiedy zadzwonią na modlitwę, kiedy będę przechodził koło kościoła, koło krzyża. Kiedy będę bał się czegoś (w nocy, w czasie burzy), przeżegnam się i powiem: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, ratuj mnie“! Kiedy mój ojciec, moja matka, będą zasmuceni albo chorzy, powiem: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, dopomóż ojcu, matce mojej, daj im zdrowie“! Zawsze pamiętajcie, że Bóg jest przy was!

X. N.

Potrzeba konwiktów.

(Dokończenie).

Nieliczne bursy mogą utrzymać po 50 do 60 studentów i nietylko, że nie wystarczają, ale nie mogą nawet wywiązać się ze swego zadania, bo nie mają po-

trzebnego personalu. Zwykle bursą kieruje ksiądz, obciążony inną pracą i nie może asystować swym wychowankom wszędzie, gdzie tego wymaga potrzeba, a konwikt bez należytego nadzoru jest miejscem zgorszenia. Podstawą każdego zakładu wychowawczego jest nadzór na każdem miejscu: w uczelni, jadalni, kościele, na dziedzińcu i przechadzce, a przedewszystkiem w sypialni. Wychowawca powinien być nieodstępnym towarzyszem, starszym bratem i doradcą swego wychowanka, stać się dzieckiem, obcując z dzieckiem, by łatwiej poznać jego charakter, wrażliwość, serce, odgadnąć nawet myśli, by mógł przelać swego ducha w młodocianą duszę wychowanka. Jest to rzecz niezmiernie trudna, wymagająca cierpliwości i zaparcia siebie, a bez której żaden konwikt nie może istnieć i odpowiadać swemu celowi. Wychowanie kolegialne jest sztuczne, nie odpowiada naturze dziecka i dlatego wymaga innej taktyki niż dom rodzinny. Ciepło ogniska rodzinnego najlepiej wpływa na rozwój moralny i wyrobienie charakteru; ono daje poznać życie i troski rodzinne w których młodzieniec bierze częściowo udział, ale kiedy dziecko jest zmuszone opuścić dom rodzinny, nie powinno się go skazywać na szukanie u obcych rodzin ciepła, którego ono potrzebuje, a tam nie znajdzie. Niech ono idzie do kolegium, gdzie biegły i zamiłowany wychowawca będzie się starał zastąpić mu ojca, o ile to jest możliwem, pokieruje jego krokami i wszczepi w jego duszę zasady zdrowej etyki.

Nasze bursy są zbyt małe, by mogły utrzymać się na wysokości swego zadania i mogły utrzymać niezbędny personal kierujący. W każdym zakładzie oprócz dyrektora potrzebni są asystenci, nauczyciele lub korepetytorzy, zarządca dla spraw ekonomicznych i odpowiedzialny za karność ogólną.

Koszta utrzymania naszych burs są stosunkowo wysokie, a kwota niezbędna na utrzymanie 2 burs, mieszczących po pięćdziesięciu wychowanków, mogłaby wystarczyć na utrzymanie 130 chłopców w jednej bur-

sie, bo wydatek na pomieszkanie, światło, opał, obsługę i administracyę wzrasta, lecz nie podwaja się. Małe bursy muszą kupować żywność na miejscu od przekupniów, bo nie opłaci się sprowadzać ich wprost od producentów, a zatem muszą płacić o 20 do 30 % więcej. Zwykle zakład mający 50 do 60 uczniów musi pobierać wysokie pensye i rzadko kiedy może się utrzymać, podczas gdy konwikt, mający ponad 100 wychowanków może mieć byt zapewniony i obniżyć pensyę.

Wiedzą o tem zakony, utrzymujące domy wychowawcze np. OO. Jezuici w Chyrowie, XX. Misyonarze w Krakowie, XX. Salezyanie w Oświęcimiu, każdy bowiem z owych Zakładów ma ponad 100 wychowanków.

Potrzeba nam koniecznie pensyonatów, w którychby mogła znaleźć pomieszczenie większa część studentów. W Belgii, Francyi i Włoszech wielu profesorów, nietyle z miłości ku młodzieży ile dla zarobku pozakładało konwikty wszędzie, gdzie tylko są szkoły publiczne i czynią sobie nawzajem konkurencyę, która wychodzi naturalnie na dobro młodzieży; każdy bowiem pragnie pozyskać sobie jak największą liczbę wychowanków. Dlaczego by nie można uczynić tego i u nas? Kraj myśli podobno o budowie gmachów szkolnych, mógłby pomyśleć zatem i o budowie konwiktów. Lecz pominąwszy nawet kraj, czy nie możnaby utworzyć związku, mającego na celu budowanie zakładów wychowawczych? Konwikty dla uczniów szkół średnich, płacących za swe utrzymanie, mogłyby się utrzymać własnymi funduszami, a do utrzymania należy zaliczyć wydatek na pomieszkanie, kapitał więc wydany na budowę domu nie byłby pasywnym, dlatego możnaby tu postępować nawet po kupiecku, nie uciekając się wcale do ofiar. Konwikt z czasem wypłaciłby się i mógłby oszczędzoną kwotę obrócić na utrzymanie studentów ubogich. Na stancyach płaci się przeciętnie od 30 do 40 koron, jeśli nie wszystko gotówką, to przynajmniej w naturze; w konwiktach zaś mających po 200 wycho-

wanków można by dać utrzymanie za 25 koron i to stosunkowo lepsze niż na stancyach, a bezwarunkowo wygodniejsze. Gdyby w pierwszych latach 200 wychowanków płaciło w bursie po 30 koron, możnaby zaoszczędzić rocznie około 1000 koron, które możnaby złożyć na amortyzacyę.

Powie mi ktoś, że jest niemożliwem utrzymać studenta za 25 koron miesięcznie; przyznaję, że jest to niepodobnem na stancyi prywatnej lub w zakładzie, gdzie jest zaledwie 50 do 100 wychowanków, ale gdzie ich jest ponad 150, staje się to możliwem. Sam tego doświadczyłem i doświadczam jako zarządca zakładu wychowawczego. Chłopcy, płacący tu we Włoszech po 30 lirów (29 koron), otrzymują na śniadanie kawę i bułkę, na obiad zupę do woli i chleba do woli, potrawę mięsną i $^1/_5$litra wina, na podwieczorek bułkę, na wieczerzę zupy do chleba do woli, owoce, i wina $^1/_5$ litra, płacący zaś 40 lirów tj. 38 koron, mają w dodatku: na obiad owoce, a na kolacyę potrawę mięsną. Ceny wiktuałów są we Włoszech wyższe niż w Galicyi. Za mięso np. płaci się tu kg. 2 K., za chleb 0.45 K., za ziemniaki 14—16 K. za 100 kg., za cukier kg. 1.57 K., za fasolę galicyjską tutaj bardzo poszukiwaną za 100 kg. 50 K., groch K. 40 za 100 kg., jaja po 10 do 15 halerzy za sztukę, mleko 25—36 h. za litr. W Galicyi, gdzie niema zwyczaju używać napojów przy stole, można jeszcze z tego tytułu zaoszczędzić sumę dosyć pokaźną, a także i pod względem wiktu są wymagania dość skromne. Widziałem np., że w internatach nauczycielskich zadowalają się nieraz na kolacyę kawałkiem chleba ze smalcem i herbatą, a na stancyach jeszcze gorzej.

Sądzę, że w konwiktach nie brakłoby konwiktorów i byt ekonomiczny byłby zapewniony. Nie byłoby też zbyt trudno o ludzi dobrej woli, a zwłaszcza o kapłanów, którzyby się zajęli kierownictwem owych zakładów. Należałoby się zastanowić nad sposobami skon-

kretyzowania pomysłów, porozumieć się, zainteresować szersze warstwy społeczeństwa i przy dobrych chęciach możnaby zebrać fundusze na budowę. Możnaby namyśleć się nad tem, czy mogłoby powstać towarzystwo akcyjne, lub czy nie byłyby dogodniejsze obligacye. Czy miałoby się zająć tą sprawą towarzystwo prywatne lub też kraj, czy ostatecznie nie należałoby się zwrócić do ofiarności publicznej. Są to sprawy, których nie można rozstrzygnąć w artykułach dziennikarskich.

Faktem jest, że nasza młodzież szkolna demoralizuje się, bo nie ma opieki, że stancye nie mogą dać jej wychowania, że bursy są niewystarczające, szukajmy zatem środków, któreby mogły temu zaradzić. Ja proponuję założenie wielkich konwiktów, bo uważam ten środek za najodpowiedniejszy. Kto inny może rzuci jaką inną myśl jaśniejszą i lepszą, a z kilku projektów może jeden będzie mógł zostać urzeczywistniony i odpowie wymaganiom czasu, uratuje naszą młodzież od zepsucia, a tem samem da siłę naszemu nieszczęsnemu narodowi. Daj Boże, byśmy mogli pracować zgodnie i wytrwale, a zobaczymy zbawienne owoce szlachetnej pracy.

Ferrara. X. Dr. L. Gostylla.

Konferencya O. Lacordaire'a
o Królestwie Chrystusowem [1]).

Z którejkolwiek strony rozpatrywaliśmy życie Jezusa Chrystusa, tak życie Jego wewnętrzne jak i zewnętrzne, widzimy, że było Boskie; ale nie dosyć jest żyć, jest to dopiero akt pierwszy, aktem drugim będzie przeżyć samego siebie. Każde życie powinno mieć swój cel, spełnienie zaś celu powinno pozostawiać czyny, które przeżyją człowieka, jeżeli nie pozostanie nic po nim, życie Jego będzie próżne i daremne. Jeżeli Chrystus żył jak Bóg, to trzeba,

---

[1]) Przekład z francuskiego Harta z pewnemi zmianami i poprawkami (p. O. Lacordaire. Konferencye etc. Warszawa. 1914. Str. 194—201).

żeby to życie pozostawiło skutki Boskie. Cóż Chrystus miał uczynić, by po śmierci żyć jeszcze wiecznie — jakim był cel Jego życia?

Święty Marek mówi w swej ewangelii, że kiedy św. Jan Chrzciciel został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i nauczał, mówiąc: „Czasy wypełniły się, Królestwo Boże blizko jest"...

O jakiemże to Królestwie Bożem P. Jezus nauczał? Gdzie chciał je założyć? Chciał założyć je między ludźmi, a zasadzać się miało na tem, by ludzie uważali Go za Boga, kochali i czcili jak Boga i uznali Go za głowę zgromadzenia powszechnego, którego kamieniem węgielnym miało być właśnie Jego Bóstwo.

Osądźcie sami, czy cel ten został osiągnięty? Czy jest na świecie królestwo dusz, które Chrystusowi oddaje wiarę, miłość i cześć Boską? — Oto już dziesiąty rok roztaczam przed wami cuda tego królestwa, w którem ludzie zwalczają ciało, krew i pychę i którego Twórcą, Głową, Królem i Bogiem jest Jezus Chrystus! O fakcie tym dłużej mówić nie będziemy, gdyż jest zanadto dowiedziony, — chcę wam tylko wykazać, jak niezwalczone przeszkody tak zewnętrzne jak wewnętrzne miał Chrystus do pokonania. Pierwszym warunkiem do założenia królestwa dusz była wiara w założyciela jego; na to trzeba było, by dla niezliczonej ilości dusz Chrystus Pan stał się prawem, kierującem ich myślami, by oni wyrzekli się swego własnego umysłu, a przejęli się umysłem Chrystusa do tego stopnia, aby mogli za św. Pawłem powtórzyć: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus« (Gal. II, 20).

Chrystus, który jest rozumem samym, nie wymaga od nas, byśmy się wyrzekli rozumu, ale tylko, byśmy się wyrzekli własnych zapatrywań.

Rozum nie jest w ludziach w stanie czystym; gdyby tak było, to oświeceni światłem jednakowem, wszyscy szlibyśmy i działali jednozgodnie. Tymczasem, ponieważ tak nie jest, rozum nasz podlega tysiącznym słabościom, przyzwyczajeniom, uprzedzeniom, które mu nadają piętno indywidualne, ale jednocześnie zaciemniają go i zamykają w skorupę poglądów osobistych. Otóż ci, którzy chcą wejść do królestwa Jezusowego, muszą skruszyć tę skorupę, by umysł ich oswobodzony z tych pęt osobistych, mógł się zanurzyć w doskonałem świetle umysłu Chrystusa Pana.

Ofiara ta jest dla nas bardzo ciężką, bo dotyczy najszlachetniejszej części naszego ducha. A my nie tylko chcemy zachować nasz umysł własny dla siebie, ale chcemy go jeszcze drugim narzucić, chcemy się stać dla innych wzorem i nauczycielem, stać się też królem dusz w królestwie przez nas utworzonem. Z tego to tronu chce nas Chrystus zrzucić, a sam tak nad naszymi umysłami zapanować, byśmy tylko Jego myślami myśleli i Jego słowami mówili.

Nikt inny na świecie nie osiągnął władzy nad umysłami. Tyrani mogli tylko uciskać myśl ludzką, zabronić jej ujawniania, ale opanować jej nie mogli. Uczeni tworzyli szkoły bardzo krótkotrwałe; ledwie ich uczniowie dojrzeli, wnet zakładali szkoły na własną rękę, mając się za rozumniejszych od swych nauczycieli. Wszelkie sekty religijne nie były szczęśliwsze. Herezye, odszczepieństwa, protestantyzm zasadzały cały swój cel na tem, by nam wrócić wolność osobistych zapatrywań i własnego sądu we wszystkiem. Mahometanizm tak jak i poganizm nie były zdolne do utworzenia dostatecznej powagi do rządzenia duszami i musiały je pozostawić własnemu kierownictwu. W Królestwie zaś Chrystusa i w stosunku między Nim a nami nie może być nic innego, tylko albo On, albo my.

Lecz Chrystus Pan, zapanowawszy nad naszymi umysłami, nie poprzestał na tem, On zażądał naszego uczucia. — I jakiego uczucia? Mój Boże! — On zapragnął miłości takiej, wobec którejby zbladły wszelkie miłości ziemskie!

Człowiek całe swoje życie goni za miłością a nigdy nie dozna jej tyle, by mu się serce krwawić przestało. A choćby jej doznał, — to cóż mu pozostaje po śmierci? Z początku wprawdzie niejedna modlitwa, niejedno wspomnienie za nami na tamten świat pogoni; lecz wkrótce świat uczyni krok jeden, zapomnienie przyjdzie, milczenie nas okryje i z żadnego już krańca nie przyleci na nasz grób słodki powiew miłości. Koniec — koniec już na zawsze — i taka jest historya miłości ludzkiej.

Lecz mylę się, panowie; jest człowiek, nad którego grobem przebywa miłość; jest człowiek, którego pamięć po osiemnastu wiekach jeszcze nie wystygła; który co dnia odradza się w myślach niezliczonego mnóstwa ludzi, a pasterze i królowie dotąd jeszcze odwiedzają kolebkę Jego, znosząc Mu złoto, kadzidło i mirę. Jest człowiek, którego śladami postępuje niestrudzenie znaczna część ludzkości: idą za Nim te rzesze i nad brzegi jeziora i do Ogrojca i na pustynię. Jest człowiek, którego każde słowo drży jeszcze w powietrzu i wywołuje więcej niż miłość, bo cnoty, które miłość rodzi. Jest człowiek, od wieków przybity do krzyża, którego codzień tysiące czcicieli zdejmuje z tego tronu męczeństwa i przypadając nizko do ziemi, całuje z niewymowną żarliwością Jego zakrwawione nogi. Jest człowiek prześladowany w męczeństwie swem i grobie przez niewygasłą nienawiść, ale który, zażądawszy od wszystkich pokoleń apostołów i męczenników, znajduje ich ciągle po całej ziemi, a tym człowiekiem Ty jesteś, o Jezu! Królując nad umysłami, królujesz i w sercach ludzi.

Lecz tu jeszcze nie koniec! Chrystus, będąc Bogiem, nie mógł poprzestać na wierze i miłości nieśmiertelnej, musiał także domagać się czci.

I cześć tę otrzymał. Człowiek śmiertelny potrafił pozyskać cześć bezprzykładną. Któryż z cezarów ma swoje świątynie? gdzie się podzieli ci wszyscy, których pochlebstwo z bogami równało? Pył z nich nawet nie pozostał, ledwie wspomnienie się błąka... Jezus Chrystus sam pozostał na ołtarzach, nie w jakimś zakątku świata, ale po wszystkiej ziemi u najbardziej oświeconych narodów! Najwspanialsze świątynie imię Jego wysławiają, najpyszniejsze ceremonie gromadzą lud ku czci Jego, — poezya, muzyka, malarstwo, rzeźba prześcigają się, by Go po wszystkie wieki wysławiać... A na jakimże tronie Go chwalą? Na krzyżu — co mówię na krzyżu! gorzej jeszcze, pod nikczemnemi postaciami chleba i wina.

Tu już myśl się mąci i zdaje się, że ten człowiek nadużyć chciał swej dziwnej władzy i wyzwać świat cały? Poniżony przez kaźń więcej jeszcze, niż przez śmierć, — z hańby swej uczynił tron swój i jakby nie dość mu było tego tryumfu, chciał, byśmy uznali Bóstwo Jego i życie wieczne w czci, która kłam najbardziej rażący zmysłom naszym zadaje.

Czy można sobie wyobrazić większe zuchwalstwo, większem powodzeniem uwieńczone?

Wprawdzie wiele rąk starało się ściągnąć Go z ołtarzy, ale te próby nieudolne umocniły tylko Jego panowanie. Po każdej obeldze zdawał się wyrastać; geniusze powstawali przeciw geniuszom, bo walczyć w Jego obronie, cesarstwo zmierzyło się z cesarstwem, nauka obalała naukę, a On pozostawał zawsze spokojny, pogodny, czczony i uwielbiany.

Tak więc królestwo dusz ugruntowane zostało na świecie przez wiarę, która upokorzyła nasz umysł, przez miłość wyższą nad wszystkie miłości i przez cześć, którą tylko Jemu przyznajemy; potrójna tajemnica, która nam mówi o Jego Boskości. — Gdy jeszcze poznamy trudności zewnętrzne, powszechne, które Chrystus musiał zwalczyć, to te ostatnie nam ją objawią wyraźniej jeszcze.

Takiemi trudnościami były: bałwochwalstwo i państwo rzymskie. Jedno i drugie niezgodne było z zamiarami Chrystusa, trzeba więc było pierwsze znieść, a drugie nagiąć do praw głoszonych przez ewangelię. Zdawaćby się mogło, że bałwochwalstwo nie trudne było do obalenia, tymczasem przeciwnie było ono bardzo rozpowszechnione i bardzo głęboko zakorzenione, a to dlatego, że dogadzało trzem skłonnościom natury ludzkiej. Po pierwsze, poczuciu religijnemu czyli potrzebie obcowania z Bogiem; a pogaństwo posiadało świątynie, kapłanów, ofiary, modły, okazałe ceremonie i zachowało jeszcze dosyć wspomnień o prawdziwym Bogu, by dusza nie pozostawała zupełnie pozbawioną posiłku. Ale co było dziwne, to to, że pogaństwo, zaspakajając poniekąd duchowe wyższe potrzeby, zadawalało zarazem obficie i nizkie instynkty ludzkie; głęboka sztuka pomieszała w niem wszystko: i Boga i materyę i religię i rozkosz cielesną. Dodajmy jeszcze do tego, że duma

i chęć panowania były też zaspokojone, bo senat i lud mieli prawo głosu przy rozdawaniu godności kapłańskich i urządzeniu ceremonii religijnych. Jednak pomimo całego przywiązania, które lud miał dla bożków swoich, trzeba je było skruszyć i cóż temu ludowi dać na ich miejsce?

Oto człowieka zhańbionego, który poniósł karę, niewolnikom przeznaczoną, który pochodził z kraju obcego, przez Rzymian wyszydzanego - żyda... i to żyda ukrzyżowanego! I to był Bóg, którego rybacy z Judei przynosili do Rzymu, by go na miejscu Jowisza umieścić na Kapitolu; zamiast wielkości — hańba, zamiast rozkoszy — pokuta i umartwienie.

Pokuta i umartwienie, — słowa te, panowie, nawet teraz niechętnie są przyjmowane przez wielu ludzi, pomimo że już od 18 wieków karmieni są słowami ewangelii, jakżeż więc było je mówić Rzymianom, ludowi nadętemu siedmiu wiekami arogancyi i panowania, zanurzonemu w pysze i zmysłach, który znajdował zawsze u swych bogów usprawiedliwienie dla najniższych zachcianek. Ale Chrystus rozkazał: i słowa Jego przyjęto a bałwany padały wszędzie przed krzyżem pomimo oporu cesarstwa rzymskiego.

W czasie, kiedy Chrystus zaczął głosić swoją naukę, była to jedyna chwila w dziejach ludzkości, kiedy wolność nigdzie nie miała przytułku. Świat cały wówczas znany, nie wyłączając samego Rzymu, jęczał pod haniebną tyranią cezarów rzymskich. I w tym to właśnie momencie jedynym a strasznym, posyłał Chrystus swych Apostołów, by opowiadali ewangelię i zakładali królestwo wolności i prawdy.

Królestwo to zasadzało się na wolności duszy i wolności człowieka i chociaż prawa jego nakazywały posłuszeństwo względem władzy, zarazem jednak ograniczały tę władzę, nakazując jej sprawiedliwość. Cesarstwo rzymskie było władzą samowładną, despotyczną, dążącą do uciemiężenia i niewoli powszechnej. Musiała więc między temi dwoma ideami stoczyć się walka nieunikniona i zażarta.

Jakąż broń mieli wyznawcy Chrystusa w swem ręku? nie mieli żadnej, cała siła była po stronie cezarów a im pozostawała tylko *śmierć*. To też umierali i umierali bez końca...

Znane są dzieje męczenników, z których krwi wyrosło królestwo dusz, które wygnało rzymskich bogów i cezarów. Pewnego dnia wszedłszy do tego sławnego Rzymu, pospieszyłem na Kapitol, lecz nie zastałem tam świątyni Jowisza; zeszedłem na Forum, lecz trybuna była w gruzach i tylko głosy pastuszków z niej się odzywały, wstąpiłem na Palatyn, lecz Cezarów już nie było i tylko pustka mię owiała i kiedy zadumany nad temi ruinami, spojrzałem wokoło, po przez błękit włoskiego nieba ujrzałem zdala świątynię, która zdawała się nakrywać swą kopułą wszyst-

kie wielkości tego miasta, którego prochy deptałem. Udałem się w tę stronę i tam, na placu olbrzymim, znalazłem tłumy pielgrzymów z całego świata, które na coś oczekiwały. Po chwili ukazał się starzec, niesiony na krześle i trzymający w ręce Ukrzyżowanego. Wszystkie czoła się pochyliły, a kiedy i ja wraz z nimi cześć Panu nad pąny oddawałem, obelisk, stojący na placu wyśpiewał hymn o Bogu zwycięskim: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus ab omni malo plebem suam liberat!

Egzorta na niedzielę 15-tą po Św.[1])

(O wierze — dla klas wyższych.)

Młodzieniec, o którym opowiada nam dziś Ewangelia, że Zbawiciel powołał go cudem napowrót do życia, wyobraża nam tysiące innych, którzy także umarli, choć jeszcze chodzą po świecie, — umarli, bo duszę swoją zabili grzechem śmiertelnym. „Masz imię, że żyjesz, aleś jest umarły" pisał Jan św. Ap. do jednego z takich grzeszników (Obj. III., 1.). Jeszcze ludziom się zdaje, że młodzieńcy ci są pełni siły żywotnej, — matki nad nimi nie płaczą, owszem cieszą się ich rozkwitem, ale gdyby mogły zajrzeć w głąb ich duszy, przeraziłby je ten widok i gorycz żałości zalałaby ich serca. Ale i na tę śmierć duchową znaleźć możemy cudowne lekarstwo: znajdziemy je w skarbcu wiary. Dopóki ktoś wiary nie stracił albo gdy utraconą odzyska na nowo, może się podźwignąć z najgłębszego upadku i do nowego powstać życia. O tym więc nieocenionym skarbie wiary, chcę wam dzisiaj kilka słów powiedzieć, żebyście lepiej wartość jego poznali.

1) Nikt nie może podobać się Bogu i dobrze Mu służyć, kto Mu nie chce wierzyć, kto sobie pozwala wątpić o prawdziwości słów Jego. „Bezwiary niepodobna jest spodobać się Bogu", mówi św. Paweł (Żyd. XI., 6) i nic w tem niema dziwnego: skoro bowiem sam Pan i Stwórca wszechmocny raczył się objawić stworzeniom swoim, skoro w całej przyrodzie objawia się przedziwnym sposobem Jego mądrość, skoro sam rozum nasz może Go poznać do pewnego stopnia, skoro tak licznych dokonał cudów, aby nas upewnić, że On sam odsłania nam prawdę, skoro nam przysłał nawet własnego Syna, który mógł powiedzieć o sobie: „Jam jest droga, prawda i żywot", — „jam jest światłość świata", który z miłości niewymownej ku nikczemnym grzesznikom i nieprzyjaciołom swoim chciał za nas cierpieć i umrzeć, a po chwalebnem

---

[1]) Z małą zmianą wstępu można tę egzortę wygłosić także w którąkolwiek inną niedzielę. (Dop. autora).

zmartwychwstaniu swojem pozostać z nami w Kościele swoim jednym, powszechnym, apostolskim i świętym, którego Boski początek stwierdzony jest niezliczonymi dowodami i krwią 18 milionów męczenników; — skoro, mówię, tak nas upewnia Bóg o Objawieniu swojem — czyż nie musi to być straszną dla Niego obrazą, kiedy Mu człowiek ośmiela się odmówić wiary? Wszakże nawet ludzie, którzy tak są podlegli błędom i omyłkom, między którymi, co gorsza, tak wielu znajduje się kłamców, uważają to nie bez powodu za obrazę, kiedy ktoś wątpi o prawdziwości ich opowiadań i twierdzeń; — Bogu zaś ma to być rzeczą obojętną, czy ktoś Mu wierzy, czyli wierzyć nie chce? Nie może to być zaiste! — Ale raczej Bóg ma wszelkie prawo żądać od człowieka, żeby Mu poddał się zupełnie, żeby Mu poddał wszystkie swoje władze: i rozum i wolę i wszelkie uczucia swoje, żeby Go miłował ze wszystkiego serca i z całej duszy swojej, żeby żył i działał dla Jego chwały i szukał swojego szczęścia w najściślejszem z Nim zjednoczeniu, a czyż to jest możliwe, jeżeli ktoś odrzuca Jego Objawienie i odmawia Mu wiary?

2) T a w i ę c w i a r a j e s t p o d w a l i n ą c n o t y, podwaliną całego życia duchownego; bez niej nic nie uczynisz dobrego, nic zasługującego na żywot wieczny, bez niej nie dostąpisz, drogi bracie, zbawienia, chociażby twoje zalety wydawały się tobie samemu i wszystkim innym największemi na świecie, chociażbyś najwięcej umiał, najwięcej miał zdolności i najwięcej pracował! Nie znaczy to, że w duszy człowieka wierzącego nie powinna powstawać nigdy żadna m i m o w o l n a n a w e t w ą t p l i w o ś ć, bo takie wątpliwości nie pozbawiają nas same przez się wiary; lecz o to jedynie chodzi, żebyśmy c h c i e l i P. Bogu wierzyć, żebyśmy odrzucali owe pokusy przeciwko wierze i sprzeciwiali się wszystkiemu, co nie da się z nią pogodzić. Kiedy raz do P. Jezusa przywiedziono nieszczęśliwego chłopca, lunatyka i ojciec gorąco błagał o litość i ratunek dla swojego dziecka, rzekł mu Zbawiciel: „Jeśli wierzyć możesz, wszystko jest podobno wierzącemu“. Na to zawołał ów człowiek, zalawszy się łzami: „Wierzę, Panie, ratuj niedowiarstwa mego“! (Mar. IX., 22—23). Chciał on przez to powiedzieć, że nie miał jeszcze wiary, wolnej od wszelkich wątpliwości, ale pragnął wierzyć jak najmocniej. Otóż podobnie i my powinniśmy powtarzać w chwilach pokusy do niedowiarstwa: „Wierzę, Panie, chcę wierzyć całą siłą woli we wszystko, coś sam objawił i przez Kościół swój św. do wierzenia podajesz! W tej wierze żyć i umierać pragnę“! Taki akt wiary powtarzajmy często, a nikt nam nie wydrze tego najcenniejszego skarbu, chociażby na nas tysiączne nacierały pokusy.

3) Ale na tem nie dosyć. Trzeba jeszcze koniecznie wiarę swoją w y z n a w a ć p u b l i c z n i e, nie wolno nam jej ukrywać

przed ludźmi pod wpływem obawy lub fałszywego wstydu! Jakże bolesne czyni to wrażenie, kiedy młodzieniec, wyznający jeszcze w głębi serca wiarę ojców swoich, wstydzi się do niej przyznać, wstydzi się w kościele uklęknąć, albo zmówić różaniec, albo pochwalić Boga, kiedy wstępuje w progi chrześcijańskiego domu, bo się lęka, aby jakiś lekkomyślny kolega albo żyd, przejęty nienawiścią przeciw Kościołowi, nie wyśmiał się z jego wiary! Jakże to, drogi mój bracie? Któż większą ma w oczach twoich powagę: czy ów chłopiec niemądry, który sam nie wie, co mówi, albo utracił już wiarę, bo się oddał sromotnej rozpuście, co przytępiła mu rozum i podkopała zdrowie; — czy sam Bóg wszechmocny, Pan nieba i ziemi, który cię stworzył i dał ci światło rozumu nie na to zaiste, żebyś słowami Jego pomiatał? Pomnijmy raczej na to, co On sam powiedział: „Ktoby się wstydził mnie i słów moich, tego się Syn człowieczy wstydzić będzie, kiedy przyjdzie w majestacie swym i Ojcowskim i świętych aniołów“ (Łuk. IX., 26)! Pomnijmy także na dawnych ojczyzny naszej bohaterów, którzy z różańcem św. w ręku, wzywając imion najsłodszych Jezusa i Maryi, tylu dokonali czynów! „Bogarodzico Dziewico! Bogiem sławiona Maryo“! Ta pieśń ułożona, według podania, przez apostoła naszego narodu św. Wojciecha, stała się pieśnią bojową polskiego rycerstwa. Brzmiała ta pieśń i na polach Grunwaldu i pod okopami Chocima i pod murami Wiednia, a wtedy zaszumiały skrzydła husarskie i niepowstrzymanym pędem spadały te zastępy, jak burza, na szeregi wrogów, kładąc je pokotem, ratując sprawę świętą, by sprawę ojczyzny i chrześcijaństwa, którego Polska była przedmurzem. Obyśmy byli nigdy nie zaparli się tej wiary! Oby nigdy nie były nastały w ojczyźnie naszej owe smutne czasy, kiedy już przodownicy narodu, potomkowie dawnych bohaterów, wstydzili się słów Chrystusowych, oddając pierwszeństwo fałszywej mądrości wymysłom! Zgubili przez to i siebie samych i wtrącili ojczyznę w przepaść niedoli. Dlatego dziś tak źle i smutno nam na świecie! Lepiejby nam dziś było z pewnością, gdybyśmy byli wszystkiemi siłami swojemi trzymali się owej wiary, która nas uczyniła narodem, którą nam głosiło tylu mężów wielkich i świętych!

4) Ale jakkolwiek grube nas otaczają ciemności, nie wolno nam poddać się zwątpieniu, nie wolno przypuścić, że już nas nic nie podźwignie, że wiara Chrystusowa straciła już zbawczą swoją potęgę. Pomnijmy raczej, że dotąd nie zginął żaden naród katolicki, zginęły tylko pogańskie. Niech nas więc nie trwoży rosnąca ustawicznie siła nieprzyjaciół. Jeszcze potężniejszy był niegdyś Rzym światowładny, a słabsi od nas byli chrześcijanie, bo była to garstka nie oświeconych nędzarzy, znienawidzona i prześladowana przez wszystkich, a przecież ta garstka zatknęła swoje sztandary na gruzach pogańskiego Rzymu! Dziwne są drogi Boże: nieraz mo-

głoby się zdawać, że On już nie czuwa na wyżynach niebieskich, że nas całkiem opuścił, że wydał nas na pastwę złości ludzkiej i szatańskiej; — ale kiedy już wszystko zdaje się straconem, kiedy już żadna nie świeci nadzieja i już nie widzimy żadnych środków, któreby nas mogły ocalić, — wtenczas dopiero On zaczyna działać i nagle zmienia się wszystko i po strasznych burzach znowu nas budzą jasne promienie słoneczne do nowego życia. Tej wiary i tej nadziei nie przestawali aż do ostatnich czasów wyznawać przodownicy naszego narodu i mistrze pieśni polskiej, z których jeden wyznał swą ufność niezachwianą w wierszach dziwnie pięknych:

„Wierzymy, Panie, że w czas niedaleki
Kraj nasz o morza oprze swoje końce,
A wszystkie ludy przez wieki i wieki
Poglądać będą na nas jak na słońce,
Że Ty nad nami weźmiesz królowanie,
Wierzymy Panie“! (Ujejski: „Akt wiary“).

Tę św. wiarę katolicką, co zbawia nie tylko jednostki, ale i całe narody, zachowajcie i wy w sercach waszych, młodzi bracia moi! Chrońcie się jak ognia wszystkiego, co ją może osłabić albo jej nawet zupełnie pozbawić: a więc nie słuchajcie owych płochych i bluźnierczych rozmów, jej przeciwnych, unikajcie owych widowisk i książek plugawych, do których można zastósować słowa św. Piotra Złotoustego, że „kto chce się bawić z szatanem, nie będzie królował z Chrystusem“, — niech wszystko będzie wam wstrętnem, co obraża świętą cnotę czystości, — módlcie się też codziennie o zachowanie i wzmocnienie wiary waszej do św. Orędowników waszych, a przedewszystkiem do Tej, co „jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie“, a wtenczas wyrośniecie na mężów, godnych tego nazwiska, staniecie się pociechą i chlubą rodzin waszych i całej ojczyzny, a kiedyś będziecie mogli stanąć obok św. Patronów waszych z palmą zwycięstwa w dłoni i usłyszycie z ust Najwyższego Sędziego żywych i umarłych owe słowa, dla których warto zaiste opierać się pokusom i największe ponosić trudy: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, otrzymajcie królestwo, wam zgotowane od założenia świata“. (Mat. XXV., 34.) Amen.

X. N.

W kurendzie VI. z r. b. Konsystorza Metrop. lwowskiego ob. łać. zamieszczono dwa rozporządzenia następujące:

Plan nauki religii dla 6-klasowych liceów żeńskich.

Niniejszem uchyla się dotychczas obowiązujący plan prowizoryczny nauki religii rzym. katol. w 6 klasowych liceach żeńskich, ogłoszony w kurendzie Nr. IX. z dnia 23. listopada 1907,

L. 9500, a wprowadza się plan poniżej ogłoszony. Plan ten obowiązuje we wszystkich 6 klasowych liceach żeńskich w archidyecezyi lwowskiej, a to w klasie pierwszej od początku roku szkolnego 1914/15., a następnie co roku o jedną klasę wyżej.

Nauka religii odbywa się w każdej klasie w dwóch godzinach tygodniowo, a mianowicie:

W klasie I-ej: Katechizm do przykazań kościelnych włącznie; i Liturgika (przygodnie, bez podręcznika): o roku kościelnym.

W klasie II-ej: Katechizm: dokończenie i powtórzenie materyału, Liturgika (jak w I-ej): o Mszy św. i Sakramentach.

W klasie III-ej: 1-sze półrocze: Liturgika (systematycznie podług podręcznika). 2-gie półrocze: Dzieje biblijne Starego Zakonu.

W klasie IV-ej: Dzieje biblijne Nowego Zakonu.

W klasie V-ej: Katechizm (większy): Powtórzenie i pogłębienie całego materyału.

W klasie VI-ej: Historya Kościoła.

Jako podręczniki mają służyć w klasach niższych te same, co w gimnazyum (t. zn. katechizm austryacki średni lub X. Slósarza, Dzieje biblijne Starego ew. Nowego zakonu X. Dąbrowskiego lub Szydelskiego, liturgika X. Jougana. Dla klasy V-ej większy katechizm austryacki, dla klasy VI. historya Kościoła X. Gadowskiego lub X. Jougana.

Jeżeli w jakim zakładzie naukowym łączy się na naukę niektórych przedmiotów uczenice liceum z gimnazyalnemi, można połączyć na religii cztery niższe klasy z odpowiedniemi klasami gimnazyalnemi, a VI-tą licealną od biedy z VIII-mą gimnazyalną. Natomiast klasa V-ta licealna musi pobierać naukę religii osobno na podstawie większego katechizmu z uwzględnieniem ważniejszych zagadnień z dziedziny apologetyki i etyki. Jeżeli z liceum połączony jest kurs przygotowawczy lub klasa VII., powinien się taki zakład postarać w Konsystorzu Metropolitalnym o zatwierdzenie planu nauki religii w tych klasach.

Instrukcya dla Ks. Katechetów, uczących w szkołach prywatnych.

1) Przypomina się, że żadnemu kapłanowi świeckiemu ani zakonnemu nie wolno udzielać nauki religii w jakiejkolwiek szkole publicznej lub prywatnej jakiegokolwiek typu bez uzyskania *veniam docendi* ze strony Ordynaryatu Metropolitalnego.

2) O pozwolenie nauczania religii w szkołach prywatnych winni się Księża Katecheci postarać wcześniej, a zatem (o ile mo-

żliwie) przed głównemi feryami, a w ostateczności w pierwszych dniach roku szkolnego, by mogli rozpocząć zaraz z początkiem roku regularną naukę.

3) Podanie o udzielenie veniae docendi mają wnieść do Konsystorza Metropolitalnego na piśmie. W tem podaniu należy uwydatnić a) jakiego typu jest zakład, w którym zamierzają uczyć (n. p. seminaryum, gimnazyum, gimnazyum realne, liceum, szkoła wydziałowa etc.), b) czy jest zupełny, czy dopiero w rozwoju (ile ma klas), c) czy ma prawo publiczności, czy nie, d) ile godzin nauki (klas) i egzort mają objąć, e) ile mają prócz tego godzin w szkołach publicznych lub innych prywatnych.

4) Veniam docendi udziela się na czas nieograniczony (usque ad revocationem), o ile Ordynaryat nie postanowi inaczej w poszczególnych wypadkach.

5) Również w razie zmiany co do liczby godzin lub w razie objęcia prowizorycznego nauki religii (n. p. zastępstwa) należy uwiadomić Konsystorz Metropolitalny.

6) Ktokolwiek obejmie naukę religii w szkole prywatnej, nie może jej porzucać w ciągu roku szkolnego na własną rękę, nawet za zgodą zarządu szkoły, lecz powinien o tem zawiadomić bezzwłocznie Ordynaryat Metropolitalny, przedstawić powody swego ustąpienia, a nawet (w porozumieniu z zarządem szkoły) sprawę zastępstwa.

7) Skoro tylko zostanie ustalony z początkiem roku podział godzin, powinien katecheta przesłać bezzwłocznie rozkład godzin nauki religii i egzort Konsystorzowi Metropolitalnemu w dwóch egzemplarzach. Tak samo należy uwiadomić Konsystorz Metropolitalny o każdej zmianie podziału godzin w ciągu roku szkolnego.

8) Księża Katecheci, uczący w szkołach prywatnych, mają jako nauczyciele i duszpasterze te same prawa i obowiązki, co katecheci szkół publicznych, tak wobec zarządu szkoły, jak wobec grona nauczycielskiego i młodzieży. Powinni sumiennością w spełnianiu obowiązku, punktualnością, taktem, powagą, życzliwością, dawać budujący przykład i zyskiwać sobie szacunek i zaufanie u przełożonych zakładu, grona nauczycielskiego i młodzieży.

9) Mają pilnie baczyć, by: a) nauka religii odbywała się w każdej klasie (szczególnie, gdy szkoła ma prawo publiczności) w przepisanej ustawą liczbie godzin. Gdyby z ważnych przyczyn (n. p. zbyt mała liczba uczniów lub uczenic uczęszczających do niektórych klas) okazała się potrzeba łączenia klas lub udzielania nauki w mniejszej liczbie godzin, ma Katecheta odnieść się do Konsystorza i przedłożyć plan, jak możnaby bez istotnego uszczerbku dla nauki religii i wychowania religijnego zredukować w tym zakładzie liczbę godzin. W szkołach, które nie mają prze-

pisanego planu dla nauki religii (n. p. licea jednoklasowe, kursa przygotowawcze lub uzupełniające etc.), zechcą Katecheci ułożyć w porozumieniu z zarządem szkoły projekt takiego planu, omówić go z odnośnym księdzem komisarzem ordynackim, a potem postarać się o zatwierdzenie przez Konsystorz Metropolitalny.

10) Co do podręczników szkolnych obowiązują w szkołach prywatnych te same zasady, co w publicznych, t. zn., że podręcznik musi mieć nie tylko „imprimatur" ze strony władzy duchownej, ale także być zatwierdzony dla szkół danego typu tak przez Konsystorz Metropolitalny, jak przez c. k. Radę Szkolną Krajową.

11) Praktyki religijne (niedzielne nabożeństwa, egzorta, rekolekcye, spowiedź i Komunia św.) powinny się odbywać w szkołach prywatnych jak w publicznych. Księża katecheci zwrócą baczną uwagę, by te praktyki religijne odbywały się regularnie, poważnie, z jak największą korzyścią dla młodzieży. W razie niemożliwości odprawiania ich w sposób prawidłowy zechcą Księża Katecheci odnieść się do Konsystorza Metropolitalnego.

12) Gdyby między Księdzem Katechetą a zarządem szkoły, gronem nauczycielskiem lub młodzieżą zaszły drobniejsze nieporozumienia, zechcą je sami Księża Katecheci usunąć roztropnie i taktownie, w razie zasadniczych trudności lub ważniejszych zatargów zechcą się zwrócić o radę i pomoc do Konsystorza Metropolitalnego.

Nowe książki.

Bóg-Człowiek w opisie Ewangelistów. Nowy, synoptyczny przekład czterech Ewangelii w jednej na podstawie tekstu greckiego z objaśnieniami. Opracował X. Władysław Szczepański T. J. Rzym 1914. Stron 495 w dużym formacie. Cena 14 franków.

Że nowy przekład Pisma św. na język polski był bardzo pożądany, to rzecz uznana oddawna powszechnie. Nikt wprawdzie nie może zaprzeczyć tłumaczeniu Wujka ogromnej wartości i zasługi, ale jest ono w wielu miejscach takie, że trudno je przytaczać z ambony, bo zbyt częste są w nim archaizmy językowe, hebraizmy i inne wyrażenia, których dziś ogół wiernych nie zrozumie. Nowy więc przekład X. Szczepańskiego powitano wszędzie z radością i cały szereg Biskupów naszych wyraził mu za tę pracę jego gorące, a zasłużone uznanie. Teraz dopiero można mieć nadzieję, że lektura Ewangelii rozpowszechni się i u nas w szerokich kołach katolików świeckich: szan. Tłumacz usunął wszystko,

co dotąd lekturę tę utrudniało, zastąpił wyrażenia przestarzałe nowemi, używanemi dzisiaj i dołożył wszelkich starań, żeby uczynić przekład jak najłatwiej zrozumiałym, gładkim, potoczystym, do czytania przyjemnym, a nadto zaopatrzył go doskonałym komentarzem, w którym znać wszędzie rozległe i gruntowne studya i znajomość najnowszej literatury biblijnej.

Oto kilka przykładów:

Wujek tłumaczy słowa Izajasza, przytoczone przez św. Łuk. (III., 4—5) tak:

„Gotujcie drogę Pańską, czyńcie proste ścieżki jego. Wszelka dolina będzie napełniona, a wszelka góra i pagórek uniżon będzie i krzywe miejsca będą proste, a ostre drogami gładkiemi"; — a X. Szczepański (str. 29—30):

„Głos się rozlega po puszczy:
„Gotujcie drogę dla Jahwy",
Prostujcie ścieżki dla Boga waszego,
Każdą dolinę niech zapełnią,
Każdy szczyt i górę niech zniżą;
Dróg krzywizny niech wyprostują,
A wyboje niech wyrównają"...

Dopiero teraz, w tym przekładzie, będą słowa te dla wszystkich zrozumiałe bez dłuższych wyjaśnień. Jeszcze większą przyjemność sprawi każdemu homilecie przekład słów P. Jezusa (Jan II., 4): „Mnie to zostaw niewiasto; czyż nie nadeszła już godzina moja"? (Str. 41—42).

Na str. 57 zastępuje „królika" (Jan, 4, 46) lepszy wyraz: „dworzanin". Na str. 58 czytamy taki przekład słów Izajasza (Łuk. 4, 18—19):

„Duch Jahwy Pana Nademną:
Bo oto Jahwe namaścił Mnie,
Z dobrą wieścią dla serc cichych posłał Mnie:
Bym koił rany rozdartych serc,
Bym jeńcom zwiastował wyzwolenie.
A zaślepionym przejrzenie;
Rok zmiłowania Jahwy zapowiadał".

Wybornie przełożony jest dalej trudny tekst Mat. 5, 22: „Każdy, kto *trwa w gniewie* na bliźniego swego, winien będzie sądu; ktoby zaś rzekł bliźniemu: „głupcze", winien będzie kar Sanhedrynu, a ktoby rzekł do bliźniego „bezbożniku", ten winien będzie ognia piekielnego" (str. 88). Mat. 11, 19 tłumaczy Wujek w sposób całkiem niezrozumiały: „usprawiedliwiona jest mądrość od synów swoich", — a X. Szczepański:

„Mimo to mądrość *Boża* została uznaną przez tych wszystkich, którzy są jej dziełem i *prawdziwemi* jej dziećmi" (str. 102).

Takich przykładów możnaby przytoczyć setki, które przemawiają na korzyść tego nowego tłumaczenia Ewangelii i każą je postawić wyżej od pracy Wujka.

Nie wszystkie jednak zmiany, których dokonał X. Szcz. w przekładzie Wujka i nie wszystkie jego własne dodatki wydają nam się szczęśliwymi: i tak słusznie n. zd. zauważył już JE. X. Arcyb. Teodorowicz w swoim liście, zamieszczonym na str. IX—XI. książki, że lepiejby było zostawić słowa tekstu dawnego: „Marya najlepszą cząstkę obrała" (Łuk. X., 42) niż tłumaczyć: „istotnie dobrą cząstkę" (str. 195). Na str. 150 zastąpił X. S. słowa Wujka: „odda każdemu według uczynków jego" (Mat. 16, 27) słowami: „ stosownie do sposobu jego życia" — i ta zmiana nie wydaje nam się potrzebną. Wyrażenie Wujka: „lepsze jest stare wino", (Łuk. 5, 39), zastępuje X. S. słowami: „stare wino dobrze mi smakuje" (str. 69), dlaczego? — Czy wino stare nie jest w rzeczywistości „lepsze" od młodego? Na str. 208 czytamy: „Jeśli więc trawę polną, która *obecnie* jest *świeżą*, . . . Bóg tak *wspaniale* przyodziewa" (Mat. 6, 30: „która dziś jest, . . . Bóg tak przyodziewa" por. Łuk. 12, 28); — wyrazy podkreślone nie wydają nam się stósownymi. Str. 35 dodaje X. S. do słów Ewangelii (Łuk. 4, 4 i Mat. 4, 4): „Nie samym chlebem żyje człowiek" etc. „*tylko*" i: „*ale winien także zasilać się* wszelkiem słowem, pochodzącem z ust Bożych". Str. 55: W tym bowiem *wypadku* sprawdza się przysłowie: Kto inny sieje, a kto inny zbiera" (Jan 4, 37: „W tym słowo jest prawdziwe, iż inszy jest, który sieje, a inszy, który rznie".) Str. 59 dodaje do słów Łuk. 4, 25: „*z tego powodu* głód wielki zapanował na całej ziemi". Takich dodatków znajdujemy bardzo wiele w różnych ustępach dzieła.

Rzecz oczywista, że tu nie możemy powoływać się na żadne normy, obowiązujące pisarzy i tłumaczy, że raczej sądy o trafności i potrzebie tych wyrażeń i dodatków mogą być różne i zależne od upodobań osobistych; nie mówimy więc tu o „błędach", które należałoby n. zd. w przekładzie poprawić; — ale uważamy za swój obowiązek wypowiedzieć swoje zdanie subjektywne, że uczony Profesor Instytutu biblijnego odda jeszcze większą przysługę naszej literaturze religijnej, jeżeli z nowego wydania tego dzieła i z zapowiedzianego przekładu czterech Ewangelii[1]) usunie przytoczone i liczne inne dodatki, które nie są *koniecznie* potrzebne dla zrozumienia tekstu św. Autorów i nie będzie też zmieniał jędrnego tekstu Wujka bez nieodzownej potrzeby. Dodatki

---

[1]) Spodziewamy się także, iż wkrótce da nam nowe wydanie *perykop* ew. na niedziele i święta w swoim przekładzie.

Dop. rec.

te są po większej części w stylu nowoczesnej prozy, bezbarwnej i abstrakcyjnej i różnią się bardzo od wysłowienia Ewangelistów.

Wydanie książki jest wspaniałe, ozdobione licznymi rysunkami Contie'go i reprodukcyami malowideł Fra Angelika. Cena jest stosunkowo nizka.

X. A. P.

X. T. Kowalewski. **Nauka wiary i moralności katolickiej.** Płock 1914. Stron 184 w 8-ce Cena egz. opr. 80 kop.

Jest to obszerny katechizm na 4-tą i 5-tą klasę, zastosowany do planu nauki religii, przepisanego dla szkół średnich w dyecezyi płockiej i innych, należących do Królestwa. Szan. Autor, kanonik katedry płockiej i prefekt w tamtejszem gimnazyum męskiem, pracuje od dłuższego czasu na polu literatury katechetycznej i wydał już kilka podręczników do nauki religii, bardzo cenionych i używanych w szkołach tamtejszych. I z tej jego książki poznać można odrazu, że napisał ją katecheta wytrawny, umiejący się zniżyć do poziomu umysłowego młodzieży i uczyć ją metodycznie. Krótko a dobrze mówi we Wstępie o Objawieniu, o Piśmie św. i Podaniu, w części I. o wierze, w cz. II. o przykazaniach, o grzechach, cnotach i doskonałości chrześcijańskiej, w cz. III. o łasce Boskiej, sakramentach i modlitwie. Dla przykładu przytaczamy pouczenie na str. 76: „Wolno zwierzchności wydać sprawiedliwą wojnę, a żołnierzom w takiej wojnie wolno jest zabijać nieprzyjacielskich żołnierzy" (inaczej a całkiem błędnie mówi o tem X. Kalinowsk- w swojej „Etyce". Warszawa 1914, str. 121: twierdzi on bowiemi że „żołnierz winien jest bezwzględne posłuszeństwo swoim do. wódcom" a więc także w niesprawiedliwej wojnie zaczepnej !). Do, brze też uczynił Autor, przypominając w niejednem miejscu (npna str. 98) opowiadania biblijne. Wogóle stara się on naukę katechizmu uczynić łatwą i zajmującą. Wolelibyśmy tylko, gdyby był opuścił rzecz o „materyi i formie" sakramentów św. (jak zrobił np. X. Sieniatycki w swojej „Dogmatyce szczegółowej"). Rzecz ta nie jest dla uczniów szkół średnich ani zajmującą ani potrzebną. Wyrazów „forma" i „materya" używa się dziś w całkiem innem znaczeniu, więc też młodzieży, nie obeznanej z językiem scholastyków, musi to wydać się dziwnem, dlaczego np. osoby, zawierające małżeństwo, nazywa katechizm „materyą" tego sakramentu, albo „materyą" sakr. kapłaństwa „włożenie rąk i podanie kielicha z winem i pateny z hostyą" (str. 159).

Ale tu musimy zaraz dodać jeszcze, że to (niepotrzebne zresztą) określenie „materyi" sakr. kapłaństwa budzi wątpliwość bardzo poważną; — zdania teologów w tej kwestyi są, jak wiadomo, podzielone: jedni nazywają „materyą" tego sakr. samo tylko podanie pateny i kielicha, a „formą" słowa biskupa; — włożenie zaś rąk uważają za obrzęd tylko dodatkowy, przepisany przez Ko-

ściół. Inni uważają oba obrzędy za istotne i konieczne; — inni znów sądzą, że podanie pateny i kielicha jest tylko ceremonią, dodaną przez Kościół w ciągu wieków, a więc nie należy wcale do istoty sakramentu. To zdanie wypowiedzieli między innymi w wieku XIX: Grassi, Bouvier, Gousset, Gury, Schouppe, Perrone, Ballerini, Scavini, Franzelin, w w. XX: Palmieri, Einig, kard. Gaspari, kard. Vives, Lehmkuhl, Chr. Pesch, (który pisze: „Recentiores *vix non omnes* hanc sententiam amplectuntur“ — Praelect dogm. de Ord., sect. 2, n. 622), a do tych przyłączył się w ostatnim czasie i kard. van Rossum (w książce p. n. „De essentia sacramenti ordinis“ Friburgi Brisgoviae. 1914, str. 197), którego argumentacya wydaje nam się przekonywającą. Czyż wobec tego można jeszcze nauczać w katechizmie, że „podanie kielicha i pateny“ należy do materyi tego sakramentu?

Kiedy jest mowa o kłamstwie (p. str. 86), należałoby n. zd. dodać coś o t. zw. „restrictio mentalis“, bo już dzieciom nasunie się łatwo pytanie, czy jesteśmy zawsze obowiązani wyjawić prawdę, czy rodzice ich grzeszą kłamstwem, gdy proszącym np. o pożyczkę mówią, że nie mają pieniędzy, chociaż nie są bez grosza i mogliby dać żądaną sumę i tp.

Na stronie 16 znajdujemy rozpowszechnioną, ale błędną formę „Iehowa“ zam. „Iahwe“.

Zbyt obszerna a niedokładna jest definicya cnoty na str. 103: „Cnota jest to wytrwałe usposobienie do wystrzegania się nie tylko złego, ale do ciągłego czynienia tego, co jest dobre, co się P. Bogu podoba“. Krótsze i lepsze jest określenie, zawarte w etyce X. Szczeklika (wyd. 4-te str. 54): „Cnota jest to stałe usposobienie duszy, które nakłania ją do wykonywania dobrych uczynków i udoskonala człowieka“. X. Sz. mówi, że cnota jest usposobieniem „stałem“, żeby ją odróżnić od przemijających stanów duszy, przez „wytrwałość“ zaś rozumiemy co innego; — że człowiek cnotliwy wystrzega się złego, to jest prawdą, ale tego nie potrzebujemy wyrażać w definicyi cnoty.

Jeszcze jedna uwaga, dotycząca pisowni, której używa X. Kowalewski, a która, jak wiadomo, rozpowszechniła się w Królestwie: u nas ustaliła się i przyjęta jest w szkołach, a także przez naszą Akademię umiejętności, pisownia: „materya, historya — na każdem miejscu;“ — tam piszą: „materja“ — „na każdym miejscu“. Znane nam są argumenty, którymi uczeni badacze bronią tej ortografii, ale i nasza pisownia da się uzasadnić (niedawno zrobił to bardzo dobrze w osobnej rozprawie obszernej prof. Balcer we Lwowie). W każdym jednak razie należałoby dążyć do tego, żeby przynajmniej w szkole i w podręcznikach szkolnych trzymano się jednolitej pisowni. Za wprowadzeniem naszej

przemawia między innymi ten argument wielkiej doniosłości, że używają jej najwięksi nasi pisarze XIX. wieku. *X. P.*

Katechetyka. Napisał X. Józef Boczar, Katecheta c. k. Seminaryum naucz. męskiego we Lwowie. 1914. Str. 232. Cena egz. opr. w płótno Kor. 3·30.

W ostatnim lat dziesiątku zaznaczył się niesłychany ruch na polu nauk katechetycznych. Wystarczy tylko wskazać na prace naukowe różnych Kół katechetycznych w Monachium, Wiedniu, Solnogrodzie i innych krajach monarchii, a u nas w Tarnowie, Przemyślu, Krakowie i Lwowie, na liczne zjazdy i kursy katechetyczne, a zwłaszcza ostatni Kongres katechetyczny w Wiedniu. To też wielką lukę wypełnił Czcig. Autor wydaniem swej Katechetyki, wobec rozwoju bowiem katechezy nawet najlepsze podręczniki katechetyczne z przed lat dziesięciu dziś już nie wystarczają.

Zaraz na początku zaznaczyć trzeba, że Katechetyka X. Radcy Boczara uwzględnia cały obecny stan nauk katechetycznych. Już to samo zapewnia jej rzeczywistą wartość naukową. Czcig. Autor umie gruntownie, a przytem jasno ująć kwestye najtrudniejsze, przedstawić je przystępnie, odbijając tem od zawiłości autorów niemieckich tak, że bez znużenia, z zajęciem czyta się kartkę za kartką. Widzi się tu wszędzie wyraźnie, że pisze praktyk, który sam wszystko przetrawił, przemedytował, który podaje braci swej młodszej rady i wskazówki, zaczerpnięte z bogatej a własnej skarbnicy doświadczenia katechetycznego. A rady te i wskazówki poparte są i uzasadnione teoryą i powagą obcych autorów — ale w miarę. Czcigodny Autor snać z rozmysłu ogranicza się do rzeczy najważniejszych. Podaje to, co zasadnicze. Unika kwestyi, nie dość jeszcze przedyskutowanych, nie zupełnie jeszcze ustalonych. Zostawia je do dyskusyi na łamach pism, na posiedzeniach kół katechetycznych. Jego celem zaznajomić słuchaczów teologii i katechetów, zwłaszcza młodszych, z zasadami dobrej katechezy zapalić do umiłowania zawodu katechetycznego, by z pożytkiem, umieli *„parvulos ad Christum trahere“*.

Całość podzielona jest na 5 części. W części I., w „Dydaktyce“ (str. 23—68) omawia Autor w sposób przystępny najważniejsze zasady i przepisy dydaktyczne w zastosowaniu do nauczania katechetycznego. Na szczególniejszą uwagę zasługują praktyczne jego uwagi o koncentracyi nauki szkolnej i o metodzie nauczania. Oto krótki wyjątek (str. 34.): „Wartość metody można *przeceniać*, lecz także *nie doceniać*. Nie doceniamy, gdy sądzimy, że cel osiągniemy także bez pewnego planu, bez wyboru metody, byleśmy tylko rzecz z zapałem przedstawili. Jednakże przeoczamy, że gdzie nauczanie odbywa się bez planu, tam niema porządku, a tem samem jasności ani u nauczyciela, ani u ucznia, niema też pewności ani trwałości nabytych wyobrażeń i pojęć.

Przyzwyczajenie się do takiego postępowania prowadzi do jednostronnej i opacznej maniery. Postępowanie według obranej metody ułatwia i skraca drogę do celu i ułatwia uczniom przyswojenie sobie materyału naukowego. „Miejcie tylko metodę a zdziwicie się, ile wasi uczniowie w jednym dniu się nauczą“ powiedział Pestalozzi“. Ale też zaraz podnosi Czcig. Autor z naciskiem, że metoda zostanie martwem narzędziem, jeżeli osobistość nauczyciela nie wleje w nią życia, — że jak z jednej strony nawet najdzielniejsza osobistość potrzebuje metody, tak z drugiej strony najlepsza metoda nie zrównoważy braku odpowiednich, osobistych przymiotów nauczyciela, gdyż nie może zastąpić ciepła i świeżości, żywości i ruchliwości, pełności i siły myśli. Stąd wypływa życzenie: *dobra metoda w ręku dzielnego nauczyciela*.

Część II. (str. 69—149), jest najważniejsza. Mówi tu Autor o celu nauczania katechetycznego, o historyi biblijnej, katechizmie, liturgice, historyi kościelnej, planie lekcyjnym, stopniach lekcyi, o obudzaniu uczuć religijnych, pobudkach działania, ćwiczeniu w cnotach i katechezie biblijnej. Rzecz *„o stopniach lekcyi“* jest może najskrupulatniej opracowana (jeśli wogóle można jakieś stopniowanie w gruntownem opracowaniu całości odróżniać), bo też jest to część najważniejsza w całem nauczaniu katechetycznem, o ile chodzi o teoryę nauczania. Wywodów Autora na tem miejscu przytaczać nie będę — wszystkie są nader trafne i ścisłe. Zresztą każdy katecheta we własnym, dobrze zrozumianym interesie powinien je sam gruntownie przestudyować i sobie przyswoić.

Nie mogę się jednak wstrzymać od przytoczenia zachęty Autora do pielęgnowania śpiewu kościelnego (str. 86): — „Ponieważ śpiew kościelny ma tak wielkie znaczenie w liturgii, dlatego i katecheza powinna go w dostatecznej mierze uwzględniać, zwłaszcza u nas, gdzie lud bez śpiewu nie zna nabożeństwa, gdzie potrzeba śpiewu wynika z ducha narodu, czego dowodem jest to, że stworzył tak wielką ilość treścią i melodyą prześlicznych pieśni religijnych, z jaką rzadko gdzie można się spotkać. Jakżeż rzewną modlitwą jest śpiew naszych godzinek w pracowni rzemieślnika, jak głębokiem uwielbieniem Stwórcy ów śpiew rolnika przy pługu „Kiedy ranne“, zmieszany ze śpiewem skowronków, jak potężnem błaganiem „Święty Boże“, wznoszące się z piersi tysiącznego rozmodlonego tłumu! A nasze prześliczne kolendy, prawdziwe perły poezyi religijnej, ludowej!. Któryż z narodów może się poszczycić tak bogatym skarbcem? A każda z naszych pieśni religijnych, na pozór najprostsza, zawiera głębokie myśli, przypomina prawdy, wzbudza uczucia religijne, a melodya nieraz pojedyńcza wzrusza do głębi. Słowacki pisał do matki: „O gdybym raz jeszcze mógł usłyszeć dziadunia mego, śpiewającego prostą kolendę: W dzień Bożego Narodzenia, razem ze służącymi domu! Zdaje mi się, że-

bym do dziecinnej wiary przeszłości powrócił". W innym liście pisze: „Najbardziej rozczulająca była chwila, kiedy po różnych pieśniach zaintonowaliśmy wszyscy pieśń: Święty Boże! . . . Ten hymn Kościoła naszego nieraz mię do płaczu pobudzał a w tej chwili coś miał w sobie ogromnego". Powinien przeto katecheta wyzyskać w katechezie ten silny wpływ, jaki wywiera pieśń religijna na umysł i serce". O nauczaniu pieśni nabożnych mówi Autor na str. 148. Że sam Czcig. Autor umiał wyzyskać w katechezie „ten silny wpływ pieśni religijnej", poświadczają to uczniowie, którzy wyszli z jego szkoły. Od wielu z nich słyszałem, jak wspominając z wdzięcznością swego ukochanego katechetę z seminaryum naucz., przyznawali, że dopiero dzięki Czcig. Autorowi poznali piękność pieśni kościelnych.

Część III. zawiera historyę katechumenatu i katechezy (str. 150—171.), część IV. uwagi o osobistości katechety (str. 172—193), — uwagi, które młodsi powinni sobie dobrze przyswoić, a starsi przy ich pomocy zrobić rachunek sumienia.

W części V. (str. 194 — 237) mamy zebrane wszystkie ustawy i rozporządzenia państwowe, krajowe, Przew. Ordynaryatu, odnoszące się do nauczania religii, do moralno-religijnego wychowania młodzieży, do stanowiska i obowiązków katechety, a wydane od dnia 22. XII. 1867. do roku 1913.

Treść bogata, opracowanie sumienne, wdzięczność więc należy się Czcig. Autorowi za pracę, dla dobra ogółu podjętą.

Jeśliby chodziło o pewne dezyderata co do przyszłego wydania, to może przyczyniłoby się do praktyczności książki dodanie bodaj kilku schematów, szkiców metodycznych, któreby wskazania teoretyczne uzmysłowiły. Brak ten zdaje się pochodzi stąd, że Autor dzieło swoje przeznaczył głównie dla słuchaczów katechetyki, jako podręcznik. Tam bowiem lekcye praktyczne uzupełniają brak szkiców lekcyjnych. Dla samouków jednak, dla nauki prywatnej takie szkice przedstawiają wielką wartość.

A dalej pożądaną byłaby m. zd. pewna mała zmiana w ułożeniu materyału, zyskałaby na tem przejrzystość i systematyczność dzieła. Odnosi się to głównie do I. i II. części. Jest tu opracowany ogromny a różnorodny materyał. Sądziłbym, że w części I., po omówieniu form nauczania należałoby zaraz przystąpić do omówienia analizy i syntezy (t. zw. moment logiczny w nauczaniu) i przenieść tu z części II. stopnie nauczania (t. zw. moment psychologiczny w nauczaniu). Te trzy bowiem rzeczy: formy nauczania, analiza i synteza, stopnie nauczania tworzą pewną całość systematyczną. W II. zaś części możnaby zostawić tylko wskazówki szczegółowe o nauczaniu historyi biblijnej, katechizmu, liturgiki, pieśni kościelnych i dotyczące metody nauczania tych przedmiotów. Jest to jednak rzecz podrzędna, a w każdym razie ujęcie

tematów i ugrupowanie materyału jest u Czcig. Autora daleko bardziej przejrzyste niż u takich autorów jak: Krieg, Katschner, Bürgel, Gatterer-Krus. *X. Z. Bielawski.*

X. Dr. J. Dworzak. **Katechizm dla dzieci do pierwszej Komunii św.** 2e wydanie. 35ty tysiąc. Ratysbona, Rzym, Nowy York, Cincinnati. Pustet et Co. Str. 24 w 16ce.

Króciótki ten katechizm powitano w Stanach Zjednocz. bardzo życzliwie dlatego właśnie, że jest tak krótki, że zawiera tylko najważniejsze prawdy wiary, wyrażone w sposób jak najzwięźlejszy a dla dziatwy, wogóle mówiąc, przystępny. O Bogu np. dowiaduje się dziecko z tego katechizmu tylko tyle, że jest „Stwórcą i Panem nieba i ziemi", że jest tylko jeden, że niema początku ani końca, że jest wszędzie, że wie i widzi wszystko i że są trzy Osoby Boskie. Dążąc do jak największego ułatwienia nauki, podaje autor niekiedy określenia bardzo niedokładne; tak np. na pytanie: „Co jest łaska boska"? odpowiada: „Łaska boska jest to pomoc boska". Tu opuszcza rzecz najważniejszą, bo nie mówi nic o tem, do czego nam Bóg łaską swoją dopomaga i czem się różni ta pomoc od wszelkiej innej, — wszakże do każdej czynności i fizycznej i umysłowej potrzebujemy pomocy boskiej! Niedokładne są także wyrażenia: „Do nieba dostanie się ten, co umarł bez wszelkiej winy grzechowej" (str. 7). „Sakrament jest to środek, od Jezusa Chrystusa nam dany, do dostąpienia łaski boskiej" (str. 11). „W grzechu powszednim wolno komunikować, ale dobrze jest zań żałować" (str. 16). Niezrozumiałe dla dzieci są słowa: „Podczas konsekracyi przemienia się istota chleba i wina w istotę Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa" (str. 14).

Zdaje nam się zresztą, że tu wiadomości katechizmowe są zanadto skrócone, że można i trzeba zapoznawać dzieci trochę dokładniej z prawdami wiary, zanim je dopuszcza się do pierwszej Komunii św. *X. A.*

Stanisław Korabicz. **Kiry i wawrzyny.** Powieść z czasów Księstwa Warszawskiego. 2 tomy. Stron 302 i 330. Cena 5.40 marek. Poznań, 1914. Księgarnia św. Wojciecha.

Tendencya dobra, patryotyczna. Bohaterem jest Książę Józef Poniatowski. Niektóre ustępy świadczą o talencie pisarskim autora, ale kompozycya jest zbyt zawikłana, brak pogłębienia psychologicznego, autor wprowadza coraz to nowe osoby, — jego sposób opowiadania staje się często nużącym. Niepotrzebnie też wplata często frazesy francuskie. Treść jest dla młodzieży m. zd. zanadto romansowa. *A.*

Christenlehren. Von Dr. Hermann Siebert, Benefiziat in Kuppenheim. Erster Teil: *Glaubenslehren.* 8° (VIII i 114

str.) Freiburg. Wien 1913. Herdersche Verlagshandlung. M 1.20 K 1.44; opr. w płótno M 1.70 K 2.04.

Zweiter Teil: *Gnadenmittel und Gebote.* 8° (str. IV. i 104), tamże 1914. M 1.20— K. 1.44; opr. w płótno M.1.20 K. 2.04.

Są to nauki dla młodzieży, która już nie uczęszcza do szkoły, której więc nie można z dobrym skutkiem pouczać sposobem katechezy, przeznaczonej dla dzieci. Młodzież ta jest już bardziej rozwinięta i nauczanie jej powinno być zastosowane do jej potrzeb duchowych. Nie są jej już obce pewne wątpliwości i zarzuty, przytaczane przeciwko wierze w Boga, w Objawienie Chrystusowe, w życie przyszłe itd. Trzeba więc roztropnie odpowiadać na te wątpliwości i wogóle uwzględniać w znacznej mierze element apologetyczny. Z tego wychodząc założenia, mówi X. Siebert w naukach swoich najpierw o istnieniu Boga (dowód historyczny, teleologiczny i moralny), potem o stworzeniu, o Opatrzności, o grzechu pierworodnym, o przygotowaniu odkupienia, o Osobie i dziele Chrystusa, o Duchu św., o znamionach i nieomylności Kościoła itd.

Wogóle trzeba przyznać n. zd. jego naukom wielkie zalety: są one proste i pełne treści. *X. A.*

Gottlieb Leuchtenberger „Altklassisches Vademecum aus Homer, Sophokles u. Horaz“. Berlin, Weidmannsche Buchhandl. 1912. M. 2·50. str. I. — IX. 90. M. 2·50.

Joseph Gürtler. „Zitatenschatz eine Sammlung v. über dreizehnhundert Zitaten, nach Inhalts-Stichwörtern geordnet und nach Begriffswörtern registriert.“ Verl. Benziger Einsiedeln — Köln 1912. 8° str. 195.

Egon Berg (Leop. Aspitz.): „Das Buch der Bücher“ Verlag Karl Prohaska, Wien-Teschen t. I. — II. str. i. I. 830. t. II. 912. 8°.

Kto często przemawiać musi, choćby posiadał intelligencyę dużą i zasób wiedzy niepośledni i wymowę gładką, znajdzie się niejednokrotnie w przykrem położeniu, — braknie mu tematu i nowych myśli, nieraz zaś dostatecznego czasu do przygotowania. W takich chwilach z konieczności musi się oglądnąć za źródłem, z którego mógłby się zapożyczyć. W pierwszym rzędzie nieocenioną przysługę oddadzą temu, kto je ma, własne notatki, poczynione okolicznościowo w czasie czytania dzieł, rozpraw, mów, dadzą pomoc wycinki z dzienników, w których pomieszczono rzeczy przechodzące wartość uwag ulotnych.

Przemówienie oparte na tych subsydyach nie będzie pozbawione oryginalności i ciepła, gdyż myśli schwycone w czasie czytania do swej notatki, przed miesiącami, latami rozkołysały duszę naszą, znalazły w niej oddźwięk, były już wtedy w połowie własnością

czytającego. W chwili zaś, o jakiej mówimy, odszukane — tchnieniem ducha ożywione, płyną znów, jakby z serca wydobyte.

Kto jednak nie postarał się o taki zbiór, czy to że nie mógł, czy to że nie miał czasu, ten powinien szukać tego rodzaju notatek wydanych przez innych. Trzy takie książki mam na myśli. Nabycie ich przyda się bardzo zwłaszcza gimnazyalnym katechetom, których uczniowie lubią widzieć w katechecie erudyta nie tylko z zakresu teologii, ale i z nauk świeckich.

„Altklassisches Vademecum aus Homer, Sophokles u. Horaz“ to dziełko pierwsze. Takie Vademecum na drogę pracy katechetycznej każdy z nas wziąć powinien. Z Homera uwzględniono Iliadę, z Sofoklesa: Króla Edypa i Antygonę, z Horacego: Ody i Epody, Satyry i listy.

Józef Gürtler zebrał w drugiej książeczce p. t. Zitatenschatz (Benzinger 1912. 3 kor. 40) około 1300 cytatów z przeszło 30 autorów, zebrał istotnie prawdziwe perły. Wszystkie w tłumaczeniu niemieckiem podał, gdy Leuchtenberger w „Vademecum“ podaje tekst oryginalny, — z krótkiem niemieckiem streszczeniem. Najdroższy co do ceny (20 koron), ale też najcenniejszy jest dwutomowy zbiór Egona Berga p. t. „Das Buch der Bücher“. Cytaty w pięciu językach; angielskim, francuskim, łacińskim, greckim i niemieckim, z 360 przeszło autorów, przytoczone w oryginale i w dosłownem tłumaczeniu niemieckiem, tak że mogą służyć i tym, co nie władają jęz. angielskim czy francuskim, lub którym dużo z greki i łaciny wywietrzało. Genialne myśli, genialnych ludzi, razem zebrane, budzą ducha i zmysł krytyczny, rozszerzają horyzont umysłowy i zaostrzają sąd. Obfitość materyału nagromadzonego, piętno naukowości, objektywne stanowisko, oto co zbiór ten zaleca. *X. Józef Marcinkiewicz.*

Varia.

Ze Lwowa. Podwyższenie remuneracyi za naukę religii. Na podstawie referatu X. Dra Szydelskiego uchwalono (9-go z. m.) kreować posadę rzym. kat. katechety przy szkole żeńskiej im. Klementyny Tańskiej, przyjmując zwiększony wydatek w kwocie 1.700 koron.

Na wniosek tego samego referenta uchwaliła Rada podwyższyć prowizorycznym katechetom obu obrządków oraz nauczycielom religii mojżeszowej wynagrodzenie za udzielanie nauki religii we wszystkich szkołach z 50 na 60 kor. rocznie za 1 godzinę nauki tygodniowo. Podwyższenie wchodzi w życie z dniem 1. września b. r. Wydatek na ten cel zwiększony

o 3.920 kor. na naukę religii wyznań chrześcijańskich i o 1930 kor. na naukę religii mojżeszowej zostanie pokryty z funduszu szkolnego.

Podwyższenie to zawdzięczać należy staraniom naszego Związku Katechetów, którego członkiem i to jednym z najczynniejszych, jest X. Dr Szydelski. Dodajemy, że Związek Kat. wniósł w tej sprawie memoryał do Sejmu, zawierający postulaty następujące:

Wysoki Sejm raczy przy sposobności ogólnej regulacyi płac nauczycielskich poddać także rewizyi dotychczasowe przepisy o remuneracyach za nauczanie religii i uchwalić:

1. Wynagrodzenie za każdą godzinę nauki religii w szkołach ludowych i wydział. wynosi rocznie we Lwowie i Krakowie po 70 kor., w innych zaś miejscowościach po 60 kor.

2. Katecheci stali i ich zastępcy obowiązani są do 20 godzin nauki szkolnej tygodniowo, którą to cyfrą objęta jest także egzorta, liczona za 2 godziny; za godziny zaś nadliczbowe oznacza się osobne wynagrodzenie, za jedną w wysokości $^3/_4{}^0/_0$ płacy miesięcznej.

3. Należy tworzyć, gdzie to będzie możliwe, osobne posady stałych katechetów dla szkół ludowych po miasteczkach i wioskach.

4. Poświadczenie rzeczywistego udzielania nauki religii po szkołach wystawia na podstawie dziennika klasowego Rada szkolna okręgowa.

5. Wypłata remuneracyi ma następować zawsze z końcem każdego półrocza.

Godna uwagi uchwała polskiego nauczycielstwa. Duch naszego nauczycielstwa ludowego nie jest jeszcze tak zepsuty, jak często głoszą tacy, którzy z nauczycielstwem z blizka się nie stykają i nie poznali dobrze, co je boli, albo którzy zetknęli się tylko z częścią nauczycielstwa, zorganizowaną na papierze w *„Związku“*. Dowodem wniosek, który na ostatnim Zjeździe *Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego* we Lwowie dnia 6. lipca postawił nauczyciel Hawlicki, a który bez dyskusyi, jednomyślnie uchwalono wśród długotrwałych oklasków:

„Walny zjazd delegatów Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego wyraża najgłębsze ubolewanie, że na wiecu politycznym radykalnej demokracyi, składającej się z wrogich nam obcych żywiołów, pojawił się wniosek samoistny redaktora polskiego pisma nauczycielskiego (*„Głosu Nauczycielskiego“*) w sprawie utworzenia polskiej wolnej, *bezwyznaniowej szkoły* i protestuje jak najenergiczniej przeciwko powziętej w tym

duchu uchwale i wzywa społeczeństwo polskie do obrony narodowego polskiego i religijnego, na etyce chrześcijańskiej opartego charakteru polskiej szkoły".

Przy tej sposobności godzi się przywieść na pamięć, co to samo Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, z okazyi założenia „Związku nauczycieli słowiańskich" w r. 1908 w Pradze w swym organie „Szkoła" wypowiedziało jako protest przeciw wciąganiu Polaków do organizacyi „Wolnej szkoły": „My nauczyciele Polacy kochamy swój naród całą duszą, atoli miłość ta nie zaślepia nas do tego stopnia, abyśmy przyjęli hasło; „Bóg to naród" . . . gorącem życzeniem naszem jest nie przeciw Kościołowi, ale obok niego pracować na niwie narodowej dla lepszej przyszłości".

To przekonanie, ten sam głos nauczycielstwa polskiego odbił się głośnem echem w czeskiem czasopiśmie „Wychovatel" z okazyi zjazdu w Pradze jako: „Polsky hlas o zjezdu slovanskeho ucitelstva v Praze", w którym dosadnie potępiono proklamacyę idei wolnej szkoły i wolnej myśli.

Również podnieść należy, że w toku obrad wspomnianego Zjazdu we Lwowie, nie szczędzono entuzyastycznych okrzyków radości, gdy podano do wiadomości zgromadzonych, że JE. X. Arcybiskup Bilczewski zalecił kapłanom swej archidyecezyi, aby popierali Tow. Szkoły Ludowej i na cele tego Towarzystwa urządzili składki w kościołach i że X. Kan. Dr. Badeni ofiarował na rzecz T. S. L. 10.000 koron. Uczestnicy Zjazdu przekonali się, jak niecne są potwarze, rzucane na duchowieństwo polskie i utrwalili się w przekonaniu potrzeby łącznej pracy duchowieństwa i nauczycielstwa.

Łączmy się wszyscy w Polskiem Towarzystwie Pedagog. i popierajmy jego pracę przeciw zakusom „Wolnej szkoły", w myśl idei: „Viribus unitis" — Kościół, rodzina, szkoła!

X. M.

Szkoła pracy w Galicyi. Na zjeździe Polskiego Towarzystwa pedagogicznego we Lwowie w dniach 5. i 6. lipca b. r. wygłosił p. M. Dubaj odczyt p. t. „Najnowsze prądy w nauczaniu".

Referent przedstawił ruch pedagogiczny za granicą, objęty nazwą „szkoły pracy", zmierzającej do oparcia wychowania i nauczania na znajomości natury dziecka.

W obszernych wywodach referent wykazał cytatami, że hasła te podnosili nasi myśliciele już przed stu laty, jak np. Piramowicz, Kołłątaj, Śniadecki.

Zgromadzenie uchwaliło wniosek referenta:

„Zjazd oświadcza się niniejszem za wprowadzeniem do szkoły dzisiejszej metody nauczania i wychowania dziecka na człowieka czynu, zdrowego obywatela i świadomego swych obowiązków, jakie ma do spełnienia. Metoda ta, stosowana w tak zwanych „szkołach pracy“, zgodna z zasadami, głoszonemi przez naszych największych pedagogów, jedynie odpowiada wymaganiom, jakie do szkoły naród stawia“.

W dyskusyi zabierało głos wielu mowców, poczem po oświadczeniu X. W. Mazanka, katechety seminaryum nauczycielskiego w Krośnie, że inspektorowie szkolni okręgowi i krajowi nie narzucają metody ani też nie zabraniają stosowania metody, najłatwiej do celu prowadzącej, uchwalono następujące jego wnioski:

1. Walny zjazd uważa metodę pracy, opartą na zasadach Komisyi edukacyjnej (1773) i współczesnych znakomitych pedagogów, za bardzo dobry środek nauczania i wychowywania w duchu narodowym polskim.

2. Walny zjazd żywi nadzieję, że Rada szk. kraj., jak dotąd, tak i nadal, zostawi nauczycielstwu swobodę w posługiwaniu się metodą pracy.

3. Walny zjazd, zalecając gorąco nauczycielstwu metodę pracy, przestrzega przed przesadnem jej stosowaniem i uważa drogę pośrednią za najlepszą.

Mamy przekonanie, że to publiczne oświadczenie się za „szkołą pracy“ tak poważnego towarzystwa, jakiem jest Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, posunie naprzód sprawę rzekomo nowego kierunku nauczania także w dzielnicach dawnej Polski. *m.*

Niespodziewana decyzya Trybunału administracyjnego, dotycząca cenzury: religia — „postęp niedostateczny“. Dnia 11-go lipca br. ogłosił Trybunał adm. w Wiedniu, decyzyę, która może sprowadzić następstwa bardzo niedobre. Oto niejaki Józef Budka, w miejscowości Neu-Paka (w Czechach północnych, niedaleko Jiczina), wniósł zażalenie przeciw ministerstwu oświaty, w sprawie swego syna, ucznia 2-giej klasy szkoły wydziałowej, który otrzymał cenzury dobre ze wszystkich przedmiotów — z wyjątkiem religii, bo katecheta uznał jego postęp za „niedostateczny“. Pomimo tego i wbrew zdaniu katechety, uchwaliła konferencya nauczycieli, że uczeń ten może przejść do klasy 3-ej, o czem uwiadomiono jego ojca. Katecheta jednak założył protest przeciwko tej uchwale, co miało ten skutek, że Rada szkolna okręgowa zniosła uchwałę grona i zadecydowała, że uczeń ma drugą klasę powtarzać. Decyzyę tę zatwierdziła i Rada szkolna krajowa i ministeryum oświaty.

Ojciec jednak ucznia odwołał się do Trybunału administracyjnego, oświadczając w swojem zażaleniu, iż syn jego otrzymał złą cenzurę z religii jedynie z tego powodu, że on go nie posyła do kościoła i do spowiedzi. Otóż Trybunał adm. zniósł zaczepioną decyzyę, jako niezgodną z ustawami — na tej podstawie, że przepisy szkolne dają konferencyi nauczycieli prawo niewątpliwe decydowania przy końcu roku szkolnego o tem, czy uczeń jest dojrzały do przejścia do klasy wyższej, czyli też nie.

Wyrok ten musi wywołać bardzo poważne wątpliwości i obawy: 1-e bowiem mogą zdarzać się nieraz wypadki, w których władze wyższe będą miały całkiem słuszne powody do unieważnienia uchwały grona nauczycielskiego, dotyczącej klasyfikacyi uczniów, kiedy np. uchwała zapadnie tylko większością głosów a pewna część nauczycieli założy protest należycie uzasadniony, przytaczając dowody na potwierdzenie swego zdania, że jakiemuś uczniowi promocya powinna być odmówiona. — 2-e Na podstawie decyzyi przytoczonej Trybunału adm. trzebaby w konsekwencyi logicznej dojść do wniosku, że konferencya grona nauczycielskiego ma prawo przyznać uczniowi promocyę do klasy wyższej nawet w tym razie, kiedy kilku profesorów zapisze mu cenzurę: „postęp niedostateczny", co miałoby skutki fatalne dla nauczania szkolnego. 3-e Ustawa państwowa o szkołach ludowych mówi w § 1, że zadaniem tych szkół jest dawać dzieciom „wychowanie religijno-moralne", a zadanie to nie da się spełnić, jeżeli grona nauczycielskie i władze szkolne będą pozwalały przechodzić z klasy do klasy i takim uczniom, którzy lekceważą sobie naukę religii, nie czynią w niej postępów i usuwają się zupełnie od praktyk religijnych. W tych warunkach katecheta sumienny i wymagający tego od uczniów, czego wymagać musi, nie miałby już w szkole co robić; dzieci, uczące się wszystkich innych przedmiotów, mogłyby spodziewać się promocyi do klasy wyższej, chociażby drwiły sobie z nauki religii i nie uczęszczały wcale do kościoła!

Z tych powodów nie możemy pogodzić się z myślą, żeby ta decyzya Trybunału adm. miała zmienić dotychczasową praktykę w szkolnictwie austryackiem i skłonić władze szkolne do wydania nowych przepisów, któreby były logicznemi tej decyzyi konsekwencyami. *X. P.*

Po stu latach. Wrogowie Kościoła wymusili w r. 1773. na Papieżu Klemensie XIV. dekret, znoszący zakon *Towarzystwa Jezusowego.* W roku zniesienia liczył zakon 22.589 członków w 6 asystencyach i 43 prowincyach. W tymże roku

Asystencya polska miała 4 prowincye tj. Małopolską, Wielkopolską, Mazowiecką i Litewską a w nich 2.359 członków.

Wskutek dziwnego zrządzenia Opatrzności oraz niezwykłego zbiegu polityczno-kościelnych okoliczności nie ulegli Jezuici na Białejrusi kasacie i doczekali się po 28 latach oficyalnego zatwierdzenia przez Papieża Piusa VII. brewem z 7. marca 1801 r. Podobnym publicznym aktem przywrócił tenże Papież dnia 30 lipca 1804 roku Jezuitów w królestwach Neapolu i Sycylii, wydając brewe do Generała O. Grubera w Połocku. Po 30 latach około 300 Jezuitów włoskich z dawnego Towarzystwa znów śluby odnowiło, wracając do zakonu.

W całym jednak Kościele został zakon wskrzeszony dopiero bullą Pap. Piusa VII. „Sollicitudo omnium ecclesiarum" z dnia 7. sierpnia 1814. r., czyli sto lat temu.

W roku bieżącym, po stu latach, zakon, podzielony na 5 asystencyi a 27 prowincyi liczy 16.715 członków, a z tej liczby 22.171 Jezuitów pracuje na misyach.

Kolebką odradzającego się zakonu był Połock, a matką wszystkich innych prowincyi zakonnych Białoruska prowincya. Tak n. p. najstarszy konwikt po kasacie, to konwikt w Anglii, w Stonyhurst, w r. 1803 przez O. Grubera Generała z Połocka zatwierdzony przez przyjęcie do zakonu exjezuitów angielskich. Podobnie misye i szkoły w Marylandzie, w Georgetown i Nowym Jorku były już w r. 1806. zasilane Jezuitami z Połocka przez Generała O. T. Brzozowskiego. Największą jednak innym prowincyom pomoc przyniosło wydalenie Jezuitów z granic Rosyi w 1820 r. r. W prowincyi białoruskiej w tym roku było 358 członków zakonu wszystkich niemal narodowości. Z tej liczby 200 udało się do innych krajów Europy i za morze a 158 pozostało w Austryi, gdzie z czasem powstały 3 prowincye: nasza polska, tak zwana galicyjska, austryacka i węgierska. Prowincya galicyjska liczy w r b. 507 członków, w tej liczbie 225 kapłanów, 132 kleryków i 150 braci. Posiada domy w następujących miejscowościach: Kraków, Lwów, Chyrów, Starawieś, Nowy Sącz, Tarnopol, Kołomyja, Stanisławów, Zakopane, Dziedzice, Karwina, Cieszyn, Opawa, Czerniowce i afrykańską misyę w Rodezyi, a oprócz tego stale 6 księży pracuje w Ameryce, niosąc pomoc duchowną polskim wychodźcom. Ostatni z białoruskich Jezuitów X. Ignacy Poczobut zmarł w Tarnopolu w 1885 r., w 92 r. życia.

Czytelników naszych może zajmie wykaz i liczba uczniów szkół średnich i wyższych, któremi obecnie zakon Tow. Jez. kieruje. Spis ten podajemy na podstawie świeżo wydanego dziełka w języku hiszpańskim przez X. Sebastyana Raggi

Cantero p. t. „La Compania de Jesus y sus alumnos“. Barcelona 1913. Zwracamy jednak uwagę, że szkoły te bywają różnego typu i programu zależnie od krajów i miejscowych potrzeb. Konwiktów takich, jak chyrowski, niema zbyt dużo. Najpodobniejszy do tego jest wspomniany w Stonyhurst, następnie Kalksburg, Feldkirch i niektóre belgijskie. Pod względem liczby internistów zdaje się, że konwikt chyrowski jest największy. Znaczna większość uczniów innych szkół to externiści albo półexterniści, jak n. p. w Belgii i w amerykańskich, to znaczy tacy, którzy cały dzień przebywają w kolegiach, ale na noc wracają do własnych domów. Wielka też jest rozmaitość pod względem programów szkolnych; prócz wydziałów teologicznych i filozoficznych, prócz gimnazyów filologicznych, są szkoły realne, handlowe, techniczne i przemysłowe. Liczba uczniów w szkołach wyższych i średnich dochodzi do 72 tysięcy. Zaznaczamy, że w spisie tym opuszczone są niższe szkoły misyjne ludowe, oraz szkoły nie mające 100 uczniów, a także teologiczne i filozoficzne wydziały, jakie każda prowincya posiada wyłącznie dla członków zakonu. W podanym niżej spisie liczba umieszczona obok asystencyi lub prowincyi oznacza liczbę Jezuitów, liczba zaś obok miejscowości — uczniów.

I. Asystencya Włoska Czł. T. J. 1.613.

1. Prowincya Rzymska. Czł. T. J. 378. Rzym: Papieski Uniwersytet Gregoryański: 1.136. Instytut biblijny: 117. Instytut pryw. ad Thermas: 500. Anagna: 120. Frascati: 100. Strada: 100. W Brazylii: Itu: seminar. i szkoła: 520. Nowy Fribourg: 350. Rio Janeiro: 300.

2. Prowincya Neapolitańska. 375. Neapol, seminaryum i szkoła: 375. Lecce: 104. Vico equense: 192. Denver (Stany Zjed. Colorado): 240.

3. Prowincya Sycylijska. 243. Acireale: 323 Malta: 126. Mesyna: 180.

4. Prowincya Wenecka. 372. Brescia: 252. Kremona 130. Medyolan 100. Padwa 100. W Albanii, Skutari, seminaryum i szkoła: 336. W Indyach: Mangalora: 166. Caunanora: 268.

5. Prowincya Turyńska. 264. Turyn: 260. Cuneo: 122. Genua: 130.

II. Asystencya Niemiecka. 4311.

6. Prowincya Austryacka. 614. Kalksburg: 404. Mariaschein: 310. Praga: 100. Insbruk: 318. Trawnik i Sarajewo: 190.

7. Prowincya Galicyjska: 507. Chyrów: 500.

8. P r o w i n c y a N i e m i e c k a. 1.222. (Rozprószona po za krajem). Feldkirch: 449. Kopenhaga: 100. Ordupshoj: 266. Sittard: 158. Bombay, uniwersytet i szkoły: 2.450. Na wyspie Salsette Bandra: 741. W Brazylii Rio Grande do Sul: 100. Florianopolis: 240, San Leopoldo: 205. Pelotas: 340.

9. P r o w i n c y a W ę g i e r s k a. 208. Kalocza: 550. Satmar: 100.

10. P r o w i n c y a H o l e n d e r s k a. 556. Amsterdam: 224. Nimega: 443. Katwijk: 170. Na wyspie Jawa Moentilan: 133.

11. P r o w i n c y a B e l g i j s k a. 1.198. Bruksela, dwie szkoły z konwiktem: 1.515. Alost: 352. Antwerpia, dwie szkoły: 1.371. Charleroi: 630. Gandawa: 439. Liège (Leodyum) dwie szkoły: 1.493. Louvain: 122. Mons: 418. Namur: 609. Tournai: 272. Turnhout: 524. Verviers: 350. Misya Bengalska, Kalkuta: 916. Darjeeling: 202. Rauchi: 336. Na Ceylonie, Kandy: 108. Galles: 460.

III. A s y s t e n c y a F r a n c u s k a. 3.081. (Wszystkie prowincye po za krajem rozprószone).

12. P r o w i n c y a F r a n c u s k a (Paryska). 825. Marneff (w Belgii): 200. Na wyspie ang. Jersey St. Helier: 253. W Chinach: Zi — Ka — wei: 162. Lon — Ka — wé: 192. T'ou — se — we: 292.

13. P r o w i n c y a L y o ń s k a. 801. Bollengo we Włoszech: 115. W Syryi Beyrut uniwersytet i szkoły: 806. W Egipcie Aleksandrya: 315. Kairo: 360.

14. P r o w i n c y a S z a m p a ń s k a. 732. W Belgii: Florennes: 225. Le Tuquet: 220. Antoiny: 300. W Chinach Tien — tsin: 200.

15. P r o w i n c y a T u l u s k a. 723. Na Madagaskarze: Tananariwa: 255. Madura: 286. Palamcotthah: 1.056. Trichinopolis: 2.744.

IV. A s y s t e n c y a H i s z p a ń s k a. 3.897.

16. P r o w i n c y a A r a g o ń s k a. 1.253. Barcelona: 380. Orihuela: 225. Sarria: 260. Walencya: 558. Saragossa: 287. Na Filipinach uniwersytet i szkoły w Manilli: 1.509. Wigam: 400. W Argentynie: Buenos-Ayres: 974. Chile, Santiago: 419. Ancud: 200. Santa Fè: 520. Cordoba: 400. Puerto Montt.: 200. Montevideo: 400.

17. P r o w i n c y a K a s t y l i j s k a. 1.364. Comillas: 270, Deusto: 200. Gijon: 176. La Guardia: 120. Orduna: 243. Tudela: 202. Valladolid: 246. Na wyspie Kuba, Hawanna: 482.

Cienfuegos: 247. Sagna: 120. W Kolumbii, Bogota: 700. Bucaramanga: 325. Medellin: 350. (Dost. nast.)

Nominacye i wiadomości osobiste.

Zamianowani: X. Rajmund Ungeheuer O. Pr. stałym katechetą 5. kl. szk. m. w Bohorodczanach; X. Aleksander Obrubański, zastępca katechety w 4. kl. szk. żeńskiej im. Urszuli Kochanowskiej w Podgórzu, stałym katechetą tamże; X. Tadeusz Ostromirski, zastępca kat. w szk. wydz. męskiej w Krośnie, stałym katechetą tamże; X. Dr. Władysław Kuc, administrator w Szczawnicy, katechetą szk. lud. tamże.

Przeniesiony X. Władysław Macheta, profesor gimn. w Wadowicach, do filii gimn. św. Jacka w Krakowie.

Stopień doktora teol. uzyskał na uniw. w Insbruku X. Jakób Demitrowski (dyec. lw.).

Treść.

Wydawca i odpowiedzialny redaktor: X. Dr. Aleksander Pechnik.

Wszystkie zeszyty rocznika drugiego „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego" nabywać można jeszcze w Redakcyi za poprzedniem nadesłaniem należytości 8 koron.

Z I. rocznika zabrakło nam już zeszytu 1-go rocznik ten kosztuje bez 1-go zeszytu: 6 koron.